۸۷۵
۸۸۹
۲۱۱۲۷۳

معالم الدين

معالم الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي عن جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المقدس كمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا ازلي سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بجناياته نادم على ما فرط في جنب مولاه واسأله العصمة من الخطاء

والخطل والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا يخيب لديه الآمال القدير فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرائع الاولين والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين صلاة ترضيهم وتربو على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما اما بعد فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين العين والاثر في معالمه الافكار العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يرقى بحامله الى الذروة العليا وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ... ولكم شرحوا منه مجملا ... وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب ما بين مختصر كاف في بلوغ الغاية ومبسوط شاف يتجاوز النهاية وايضاح بحل معاقد المشكل وبيان يكشف سرائر المعضل وتهذيب يوصل الى جوهرة الفقه ومصباح الاستبصار الى

الى هذه الغاية وجلوا بانوار افكارهم عن الشريعة ظلمات الشك والوهم وذكروا

ادلة كل حكم في تحصيل مواقف الوفاق وحرروا مذاكرة هي منتهى المطلب للآفاق

ومهدوا سبل مختلف الاحكام بكامل الانتصار وفتحوا مدارك الحجج لمن هو اهل الاعتبار

لتصحيح الآثار والمعتبر وروضة رتاج لتمهيد اصول البيان و...

فروع الادلة ان شكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وحشرهم

وكان من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء آثارهم واجتناء اثمار سعيهم وافعالهم

فرغبنا بتوفيق الله تعالى في ان نصنف من الكتاب ما يسمى معالم الدين وملاذ المجتهدين

بمعاهد المسائل الشرعية وحيازة مدارك المباحث الفقهية ونعقبه بتحرير

الفروع نمهد بين الاصول ونقصد فيها تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطبع

وتقريرات مقبولة عند الاسماع من غير ايجاز يوجب الاخلال او اطناب يعقب

للملال وانا اسأل الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم واتضرع اليه ان

يهديني بفضله الى المنهج القويم ويثبتني بحيث تزل الاقدام على صراطه

المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة

منحصر في مقصدين المقصد الاول في بيان فضيلة العلم وذكر نبذة مما جاء في حق العلماء من اعانة

وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان

موضوعه ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى

انتظامه في سلك القضايا المشهورة مؤونة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه

الشيء في التوخي لجهة الفضل والكمال كثيرا منه مقتصرين على ما يتأدى به الغرض

فان الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو القصد فاما الجهة العقلية

فهي ان المعقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم

الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك

ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف

ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف

المعقولات **فصل** واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك في مواضع منه

قوله تعالى في سورة العلق وهي اول ما نزل على نبينا صلوات الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين

اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم

بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر

نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل

في وجه التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على

خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان

اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة وآخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك

كمال الرفعة والجلالة فكأنه سبحانه قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية

الخسيسة ثم صرت في آخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة **ب** قوله تعالى الله

الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الآية فانه

سبحانه جعل العلم علة لخلق العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا ج وقوله سبحانه
ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فقرن الحكمة بالخير الكثير د قوله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب ه قوله انما يخشى الله
من عباده العلماء و قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم
قوله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم الآية ح قوله قل كفى بالله شهيدا بيني
وبينكم ومن عنده علم الكتاب ط قوله يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم
درجات ي قوله تعالى مخاطبا لنبيه عليه وآله الصلوة والسلام اقرأ [illegible] ما اتاه الله
من العلم والحكمة وقل رب زدني علما يا قوله بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا
العلم يب قوله وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون

فصل واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة جماعة
من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين علي بن الحسين ابي الحسن الحسيني
الموسوي ادام الله تأييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد
الحارثي قدس الله روحه بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين الملة
والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد العالي
العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين
علي ابن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد
بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده

رضي الله عنه عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن
بن يحيى بن سعيد قدس الله سره عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي
عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي
جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه
ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد بن النعمان
عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب
الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن
محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد وعن جعفر بن محمد الاشعري
عن عبد الله بن ميمون ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر
بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة
لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب العلم من في السموات ومن
في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة
البدر وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن
ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد بن النعمان عن
الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي رحمه الله عن ابيه عن
سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسن

زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي
طالب عليه السلام تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه
من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبل
الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به
اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة
في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلواتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار من العمى وقوة
الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا
والآخرة بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام
وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء
فصل وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه
عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله عليه
السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم الا ان الله
يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن
محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت
امير المؤمنين عليه السلام يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم
والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم
قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه

وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما
اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا
علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف
الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعد رفعه
عن ابي حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم
لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال
ان امقت عبيدي الي الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الي
التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء وعنه
عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف
بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين
الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم
عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل راوية لحديثكم يبث
ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم
ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا
افضل من الف عابد فصل ومن اهم ما يجب على العالم مراعاته تصحيح القصد واخلاص
النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية
حرك

وتركها بالاجتناب للرذائل واقتناء الفضائل بكليته وقهر القوتين الشهوية والغضبية
وقد رويناه بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب رحمه الله عن علي بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد
الله عليه السلام وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم
جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله
عليه السلام قال طلبة العلم ثلاثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء
وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ
ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع
فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب
وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم
ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو
كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا
داعيا مشفقا مقبلا على شأنه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد
الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيامة امانه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن
ابراهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم
بن قيس قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول قال رسول الله صلى الله عليه
وآله منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله
له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله

وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا فهي حظه وعن محمد بن الحسين عن محمد بن علي عن الحسن بن
علي الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اراد الحديث
لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب ومن اراد به خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا والآخرة
وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد الاصبهاني عن المنقري عن حفص بن غياث
عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رأيتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل
محب لشيء يحوط ما احب قال اوحى الله الى داود عليه السلام لا تجعل بيني وبينك عالما
مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين
ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم وعن محمد بن اسمعيل
عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر عليه السلام
قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه
فليتبوأ مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها **فصل** وروينا بالاسناد
السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن بابويه رحمه الله
عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي
قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل
بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن
ابي طالب عليهم السلام قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه
وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله

عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما آتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك و

بالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدآبادي ابو الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر الجعفري عمن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان علي عليه السلام يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيامة

فصل ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم آكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات

من نساء النبي صلى الله عليه وآله وعقاب العاصيات منهن ضعف الغير ليجعل له حظا وافرا من الطاعات والقربات فانها تعليه النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما للقبول الكاملات وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يحدث عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الله الجنة وادخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الآخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله عليه السلام قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن هشام بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين عليه السلام فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسأل عن مثلها فقال علي بن

والحسين عليهما السلام مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان
العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا ولم يزدد من الله الا بعدا ه وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين عليه السلام في كلام له خطب به على المنبر
ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل
الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم
المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر باير لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا
فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان
تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه وان اغشكم لنفسه اعصاكم
لربه ومن يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم ه وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن
زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام
عن آبائه عليهم السلام قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله ما العلم
قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال
ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره **فصل** ورويناه بالاسناد عن محمد بن
يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن
وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا
لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم
بحقكم ه وعنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمان عن الحارث بن

المغيرة النصري عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال
يعني بالعلماء من صدق قوله فعله ومن لم يصدق فعله قوله فليس بعالم ه وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي
عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه
من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي
الله ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير
في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه
ه وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي
عبد الله عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام يقول يا طالب العلم
ان للعالم ثلاث علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلاث علامات
ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة ه وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيشابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست
بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول كان امير المؤمنين عليه السلام يقول يا طالب العلم
ان العلم ذو فضائل كثيرة فراسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه
الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور
ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره

النجاة وقائده الى الجنة وهو كريم الولي [illegible] الرضا و[illegible] المبارزة
وحشيه محبي ورثة العلم وماله الادب وخيرته اجتناب الذنوب وزاده المعروف وماواه الموادعة
والبلد الهدي ورفيقه محبة الاخيار ٥ وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن
سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام
من تعلم العلم وعمل به وعلّم لله دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل تعلّم لله وعمل لله
وعلّم لله **فصل** ولما ثبت ان كمال الانسان هو العمل تبين ان اشرف العلوم بعد المعرفة اشرف
من علم الفقه لان به تكمل قوة العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف اوامر الله تعالى فيمتثل ونواهيه
فيجتنب ولان معلومه اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك
فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن
محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله
بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن
موسى عليه السلام قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله المسجد فاذا جماعة
قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس
بانساب العرب ووقائعها وايام الجاهلية والاشعار العربية قال فقال النبي
صلى الله عليه وآله ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي صلى الله عليه
وآله انما العلم ثلاثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل
٥ وعنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد بن عثمان عن [illegible]

عبد الله عليه السلام قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين ٥ وعنه عن محمد بن اسماعيل
عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر عليه السلام
قال قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة ٥ وعنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة عن سليمان بن
خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من
موت فقيه ٥ وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن
ابي عبد الله عليه السلام قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها
شيء ٥ وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت
ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام يقول اذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة و
بقاع الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها
باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام
كحصن سور المدينة لها ٥ وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان
عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري عن علي بن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي
عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي
عبد الله عليه السلام قال حديث في حلال وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا
وما فيها من ذهب او فضة ٥ وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد
عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان لي ابنا قد

قد حجب ان يسلك عن حلال وحرام ولا يسلك علما لا يعلمه قال فيقال الطريق سبيل الناس
عن شيء افضل من الحلال والحرام **فصل** تحقيقه ان الله تعالى انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة
لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي من الاجسام فيلزم
تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هو انما يقع من الجاهل او
المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه
لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية
في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي دفع الآلام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما ندر
منها ولم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا
مشوبا بالآلام المنغصة عنه فلا بد ان يكون الغرض شيئا اخرويا يتعلق بالمنافع الاخروية
ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل
طالب بل لا يحصل الا لمستحقه وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق
بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل
هذا النفع العظيم ٥ وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن
اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب
عن ابي عبد الله عليه السلام قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا
٥ وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزة
قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في

الدين فهو اعرابي ان الله يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ٥ وعن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القاسم
بن الربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول عليكم
بالتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا ٥ وبالاسناد السابق
عن المفيد عن محمد بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت
البرقي قال حدثني جدي احمد بن البرقي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلا القلا عن محمد بن
مسلم قال قال ابو عبد الله عليه السلام لو اتيت بشاب من شباب الشيعة
لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا والا فانتم اعراب
٥ وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن
اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ليت السياط على رؤوس
اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام **فصل** الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو
العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات
كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية
غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله
سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية
فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم
المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم

لمن ذلك الحكم المعين مع علم الرسم بحقيقة وهكذا التفصيل في كل حكم يرد عليه وقد اورد
على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام
كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل
ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس
لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم نقل كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها
ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف
اطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض قولكم
لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا
يتصور علم المقلد ببعض الاحكام وكذلك عن الاجتهاد فلا يحصل
للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا يضر
في صدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا
وان صدق عليه الاسم في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد
بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ والشرائط
بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع في العرف فانه يقال
لفلان علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل وعدم
العلم بالحكم في الحال لا يضر لا بنا فيه واما عن سؤال الظن فيحمل العلم على معناه الاعم
اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض فيتناول الظن وهذا المعنى شائع

الاستدلال بها في الاحكام الشرعية على الحكم فضعفه ظاهر عندنا وائمة المرضية (?)
القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي في الكلام فيما بعد ان شاء الله في بحث الاجتهاد
فلا يرد وكانه لم ... فيه من ابواب الكلام على هذا الاصل عقلا ثم حققه الى ... (?)
فصل واعلم ان لبعض العلوم تقدما على البعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او
لاشتماله على مبادي العلوم المتأخرة او لغير ذلك من الامور التي هي موضع ذكرها
ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى كثير من
العلوم واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية
التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن
علم اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال
وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هنا يظهر وجه تاخره
عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق وفسادها واما تاخره عن علم اللغة
والنحو والتصريف فلان من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة
ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة وبيان مقدار الحاجة منها
محل اخر **فصل** ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيره وتسمى تلك الامور
مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها
ومن تصورات لموضوعه واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادي ولما
كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة

والجزء وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فيتصور
كان موضوعه افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه
من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كموضوع الموضوع واجزائه
وجزئياته ومسائله هي المطالب الخبرية المستدل عليها فيه المقصد الثاني في تحقيق
مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب
المطلب الاول في نبذة من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فان منع
نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه فهو الجزئي والا فهو الكلي ثم الكلي ان
تساوى معناه في جميع موارده فهو المتواطي والا فمتفاوت وهو المشكك وان
تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة
كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني
واتحد اللفظ فان وضع للكل فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي
فان لم يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول
اللغوي او الشرعي او العرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل لا ريب في
وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها
وقد تشعب كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لابد من تحرير محل النزاع فنقول لا
نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف
معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في

الافعال المخصوصة بعد وضعها للدعاء في اللغة واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال
بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة
لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه
اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او
بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع
فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فيكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وتظهر ثمرة
الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني
المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل
الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم
للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام
لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم
عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها
اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها
ان تكون حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات [illegible] ان اريد مجازيتها
من الشارع استعملها في غير معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من
اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد يثبت
المدعى وان اريد انها مجازات لغوية استعملها اهل اللغة في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه

اى وان كانت الشرعية المذكورة بالنظر الى اطلاق اهل الشرع من الفقهاء والمتكلمين فمسلم والتسليم والتحقيق يعود الى المقدمة الثانية لكن ... من المقدمة الثالثة ... لا يكون ... اهل الشرع ... لازم ... على تقدير تسليم المقدمة الثانية ... حقائق عرفية لا ... الا عرف اهل الشرع ... الشرع لا ... بغير قرينة ... التسليم ... المذكور ... ظاهر كلام ... اللازم

فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يعرفها اهل اللغة ولم يستعملوا الالفاظ
فى المعنى مع معرفتها بمعانيها لغة المعنى يفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت
مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وكلا الامرين ممنوع مع اصل الحجة كذا فى ...
فلان ادعى كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها
ان كان بالنسبة الى اطلاق الشارع فهى ممنوعة وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع
فالذى يخرج هو كونها حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية واما فى الوجه الاول فلان فهم
فذلك المعنى حقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو فى عرف
المتشرعة لا فى اطلاق الشارع فهى حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما فى الوجه الثانى
فلما اوردناه على حجة الخصم من السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى
الشارع حجة النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير
معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنته ولا ريب ان
الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم فى التكليف
ولو نقل فاما بالتواتر او بالآحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثانى
لا يفيد العلم عند ... العادة تقضى فى مثله بالتواتر الوجه الثانى انها لو كانت
حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها
لانه المفروض فلا يكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا

لاشتماله عليها فالبعضية خاصة غير عربى لا يكون عربيا بكله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا
عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال
يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى
من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعى لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم والنقل ما يتناول
هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة
وعن الثانى بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقائق
فى تلك المعانى مجازات لغوية فى المعنى اللغوى فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح
العرب باحادها لما ثبت من استقرائهم تجويز نوعها ومع التنزل نمنع كون القرآن
كله عربيا والضمير فى انا انزلناه للسورة لا للقرآن وقد يطلق القرآن على السورة
وعلى الآية فان قيل يصدق على كل سورة وآية انها بعض القرآن وبعض الشىء
لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشىء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض
الكل فى مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة فلا يصدق على
البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق
على الكل وعلى اى بعض فرض منه فيقال انه البحر ماء ويراد بالماء مفهومه الكلى ويقال
انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذى هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقرآن
من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قرآن وبعض من القرآن باعتبارين
على انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصى وضعا آخر

قوله فلم لا يقال المراد لا يجوز ذكر محل النزاع فنقول للمشترك اطلاقه على معنيه احوال الاول ان يطلق تارة على هذا واخرى على ذاك ولا نزاع في صحته وكونه حقيقة الثاني ان يطلق تارة على هذا الاطلاق واحدا على المجموع بان يكون المجموع مناطا للحكم ولا نزاع في امتناع حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجدت شرائط الاطلاق الجزء على الكل الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا على كل واحد منهما بان يكون كل واحد منهما وذاك مناطا للحكم وهذا هو المتنازع فيه والفرق بينه وبين الذي قبله هو الفرق بين الكل الافرادي والكل المجموعي والنسبة بينهما عموم من وجه لانه يجوز ان يكون الكل واحد منهما حكم لا يوجد الا في مع جواز اشتراكهما الرابع ان يطلق ويراد المسمى وهذا ايضا لا كلام في صحته

فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القران اذا عرفت فقد ظهر لك ضعف

الجنين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقائق

فيها لغة ولم يعلم من حال الشرع الا انه استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك

الاستعمال بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس

بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى

لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب

النافين ولكن المنقول عن الشافعية ركاكة في الضعف لقبل الجنين

الحول الاشتراك واقع في لغة العرب وقد اقال شرذمة وهو ضعيف

لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع

بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل

ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته

في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء

انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق

المجاز والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز

انتفاء المانع لما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد

تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد

الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز

اعني علاقة الكل والجزء يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال

اللفظ في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما

مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء

منه وما ذكرت ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان المجموع للكل تركب

حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان

بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء ان

اللفظ موضوع لاحد المعنيين ومستعمل في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ

الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ

لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع

مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع

له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء

وهو غير مشترط بشرط الاشتراط وعكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية

والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ

دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون

المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وحيث كان انه يصح

ارادة المعاني المختلفة المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون

كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه

لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل
المعنيين وان الاستعمال في كل منهما وان كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما
خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة انه يلزم … ان هذا وحده وهذا
وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده
ولهما معا وكونه مريدا لهما معا يستلزم انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته
لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن
ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من التناقض
والجواب ان … لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا افادة كل واحد
مفردا وغاية ما يلزم … ان يقال ان مفهوم المشترك هما منفردين فان استعمل
في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا له
في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع
بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد
واجيب بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد
فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا … نظير … ما قلناه في …
ما اخترناه … الدليل انما يقتضي … ان يكون … قال
المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة …
المجوزة له فلا … ان يقال النفي … فيتعدد …

وجوابه ان النفي انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا في الاثبات لم يقتض التعدد
في النفي بحثه مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط
ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو يتحقق
في حال الانفراد عن الاخر وحال الاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة
تتبادر من المفرد عند الاطلاق وذلك آية الحقيقة فالمعنى الموضوع له ليس
هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء واما فيما عداه فالمدعى … السلف …
واحتج من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من
في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب
وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر
مخالف لذلك قطعا وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من
الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها
ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار
الشرف ولو مجازا وثانيها ان الآية الاولى يتقدر فيها فعل كانه قيل ويسجد له كثير
من الناس والثانية يتقدر خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله
يسجد له من في السموات … وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل
المحذوف فكان دالا عليه … كما عندنا وانت بما عندك راض والراي
مختلف اي نحن بما عندنا راضون … فيكون قد ذكر اللفظ مرادا به في كل

مرة بمعنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق وثانيها انه ولئن ثبت

الاستعمال فلا يتعين كونه بل نقول انه مجاز لما قدمنا من الدليل ولئن كان المجاز على

خلاف الاصل ولئن سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه

الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى اصل واختلفوا في استعمال

اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كما اختلفوا في استعمال المشترك في معنييه فمنعه قوم وجوزه

اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا باعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما

الملازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة والمراد

قال اهل البيان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند

لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وانه محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين

المجاز والكناية فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع

له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكرنا من اللازم

واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا

منافاة فاذا لم يكن ثم منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم واحتجوا لكونه

مجازا بان استعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا

في الموضوع له وهو الان فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا

بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في

انه حجة المجوزين انه ذكر مجازا او حقيقة ومجازا فيع جواز الاستعمال فاذا بطل جواز بما ذكر من المنافاة بطلان سبيلهم لكن المقصود انه لو كان المراد

هنا بالمعنى الحقيقي المدلول الحقيقي من دون اعتبار الوحدة والانفراد لا يعانده القرينة اللازمة للمجاز فلا يبطل بما ذكر من المنافاة وفيه

نظر مستوفى سلطان

في الاخر فيكون واحد من الاستعمالين حكمه وجواب المانعين عن حجة المجوزين ظاهر بعدما قررناه في وجه التنافي واما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى لابتنائهما

على مجازيته بان نجوز ذلك على محل النزاع فمخصوص البحث انه يستعمل اللفظ في المعنيين لحجة

على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما اتفق في المشترك

وما ذكره المجوزين اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي

فهو معنى ثالث لهما وهو خارج عن محل النزاع فان النافي للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل

ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان

الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا والتحقيق عندي ان المقام

انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة

الملحوظة [~~...~~] في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول

بالمنع متوجها لان ارادة المعنى المجازي تعانده من جهتين منافيتها للوحدة الملحوظة ولزوم

القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفردا كما قرر

في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تجريده

عن الوحدة مجازا باللفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده من حيث كان المعتبر في

استعمال المشترك هو المنع فالظاهر اعتباره هنا ايضا ويحمل المانع في الموضع

بناه على الاعتبار الاول وكلام المجوز ذكر فقد عرفت ان النزاع يعود لفظيا

انما يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما

اريد منه البعض فيكون اللفظ مجازا فيه المطلب الثاني في الاوامر والنواهي وفيه بحثان البحث الاول

في الاوامر مسئلة صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى
وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر
المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى رضي الله عنه انها مشتركة بين الوجوب
والندب بحسب اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف
في ذلك قوم فلم يدروا اللوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب
والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم انها مشتركة
بين اربعة امور وهي الثلاثة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ
بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال
لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك
الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله
انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر كذلك
لو كانت في الواقع موجودة فالوجدان شاهد ببقاء الذم حينئذ عرفا وبضميمة اصالة عدم
النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا
الا ابليس فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض
الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها الثالث

قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه
مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر
مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه
قلنا هذا الامر للايجاب والالزام اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته ومع التنزل قطعا
فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ اتمام
لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله سبحانه واذا ثبت
وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب
لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به
وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل
على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما
المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل
وكانها في الاية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله في الاية
عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر
عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وآية ذلك جواز الاستثناء منه
فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني وايضا فالا
طلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم وا
لوعيد والتهديد على مخالفة الامر المطلق الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه

سمى به ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض اولا بمنع
كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل فى التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين
وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان
مقترنا بما يقتضى كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم
يركعوا عقيب امرهم او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل
بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم
لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثانى بانه
تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة الصحيح ه
القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشىء فاتوا منه ه
ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب
واجيب بالمنع فانه رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما
ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الآمر اعلى من رتبة السائل
والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لدل السؤال عليه
ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وفيه ان السائل
[illegible] لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول
القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم
بعدم صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة فى الوجوب

كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى فى الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل
منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو
طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز وجوابه ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن
يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة فى الوجوب
بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والاشتراك اللفظى لما كان خلاف الاصل المرجوح
بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا
لان استعماله فى كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بخصوصه
فيكون استعماله فيهما استعمالا فى غير ما وضع له فالمجاز لازم فى غير صورة الاشتراك
سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة
والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه فى الاول مختص باحد المعنيين وفى الثانى حاصل
فيهما ولو كانوا هم تساويهما باعتبار استعماله فى القدر المشترك مع الاول مجاز
فيكون مقابلا لاستعماله فى المعنى الآخر مع الثانى فقد بان ذلك وليس كما توهم بان
الاستعمال فى القدر المشترك لم يقع فى غاية الندرة والشذوذ واين هذا من اشتهار
الاستعمال فى كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الاول
اقل كان بالترجيح اولى ولم يقم عليه دليل احتج السيد رضى الله عنه على انه مشترك
لغة بانه لا شبهة فى استعمال صيغة الامر فى الايجاب والندب معا فى اللغة والتعارف
والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضى الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمل

اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة و
احتج على كونها حقيقة في الوجوب بالحمل الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن
او السنة على الوجوب وكل بعضهم يناظر بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على
صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله عليه وآله السلام لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او
الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة
من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا
وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى
جرت عادتهم وخرجوا عما تقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال رحمه الله واما اصحابنا
معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ
في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة
وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا
ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا نعم ان مجرد استعماله في الندب
لا يقتضي كونه حقيقة فيه بل يكون مجازا لوجود اماراته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله
لم استعمل اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في
الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال
اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او كان تسمية هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا
وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه بعمل الصحابة ففي العرف الشرعي للوجوب فيتحقق ما ادعيناه

اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي
تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعاءه في اول
الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن والسنة مناف لما ذكره من حمل
الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب فتامل احتج القائلون بالتوقف
بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما
العقل ولا مدخل له واما النقل فهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة تقضي باستحالة
عدم الاطلاع على المتواتر ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه
والجواب منع الحصر فان ههنا قسما آخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها
الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق
حجة من قال بالاشتراك بين ثلاثة اشياء استعماله فيها على حد ما سبق في احتجاج
السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب كالجواب حجة القائل بانه للقدر
المشترك بين الثلاثة وهو الاذن حجة من قال انه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك
بين الوجوب والندب وحجة ابطالها كما هو واضح وحجة من زعم انه مشترك بين الامور
الاربعة نحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد
من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب
كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ
لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود

لعله اشار الى دفع المنافاة بان المراد مما ذكره اولا استعمال الصيغة في الوجوب والندب في القرآن والسنة مع الامر الدال على القرينة الدالة على الوجوب او الندب والمراد بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب حمل الامر المجرد عن القرينة الدالة على الوجوب او الندب [illegible] فلا منافاة بين كلاميه [illegible]

وورود الاوامر منهم عليهم السلام **اصل** الحق ان صيغة الامر مجردة لا اشعار فيها بوحدة ولا
تكرار وانما يدل على طلب الماهية وقد خالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار وربما
نزله لا يقبل الفعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة
فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان
عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان والزمان
ولا الة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرته ولا قلته نعم لما كان اقل ما يمتثل
الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة
بالامر بها وتقرير الحجة وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر
كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بالصفات
المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها
ثم انه لا خفاء في ان ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري فيكون
معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك
وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل
عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر في طلب
ايجاد الفعل واين هذا من الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها
انها لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلاة وقد تكرر قطعا والثاني ان النهي يقتضي
التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب والثالث

لان الامر المجرد عن القرينة لا يدل على
وحدة ولا تكرار بل على طلب
ماهية الفعل

ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المأمور به
والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما فهم من دليل اخر سلمنا لكنه
معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس
في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي
يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي
اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المأمور به بخلافه
في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء
نهيا عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي عنه دائما
بل هو فرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان دائما فدائما وان كان في وقت
ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما والامر بالحركة
في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال
السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد
والجواب انه انما صار ممتثلا لان المأمور به هو الحقيقة وهي تحصل بالمرة لا لان الامر ظاهر
في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ونحن نقطع بشهادة
العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمأمور به وما ذاك
الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة
وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل الخ

والعقل لا مدخل له والآحاد لا تفيد العلم والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق
بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل عدمه
وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مسألة الثالثة
ذهب الشيخ رحمه الله وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى
وقال السيد رضي الله عنه هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على
دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة رحمهما الله
الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا
هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي
خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما احتج القائل بالفور
بامور ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا
وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد عاصيا والجواب بمنع ان ذلك
انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل
النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود
لآدم عليه السلام بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فلو لم يكن الامر للفور لم يتوجه
عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تأمرني بالبدار وسوف اسجد والجواب
ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين فلم يأت بالفعل فيه والدليل
على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث

انه لو شرع التأخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لو
لا ذلك لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف
المحال اذ يجب على المكلف ان لا يؤخر الفعل عنه مع انه لا يعلم ذلك الوقت
الذي كلف بالمنع من التأخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت
ولا عليه دليل من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التأخير اذ لا
نزاع في امكانه وثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التأخير متعينا اذ يجب حينئذ
تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة
فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد
بالمغفرة سببها وهو فعل المأمور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة
العبد اليها فيجب المسارعة الى فعل المأمور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات
فان فعل المأمور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والا
ستباق بان يفعل بالفور والجواب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة
والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق
لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل
له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق لما حصل الوقت فاقتضى ان الاتيان
بالمأمور به في الوقت الذي يجوز تأخيره عنه يسمى مسارعة واستباقا فلا بد
من حمل الامر في الآيتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما تقتضيه المادة اي المسارعة والاستباق

وذلك ليس كما زعم فاضل اي حسن لكن كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل
منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما تقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم
الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لانك قست الامر في افادته الفور على غيره
من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن
توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال لانه مطلق واما الاقرب الى الحال
الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى حمله على الثاني الا بدليل السادس
ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن ضده وهو
يقتضي الفور نحو ما مر في التكرار وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى التقرير واحتج
السيد رحمه الله بان الامر قد يرد في القرآن وفي استعمال اهل اللغة ويراد به الفور
وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظ في شيئين يقتضي انه حقيقة فيهما
ومشترك بينهما فانه يحسن مع الاشتهار ان يستفهم المامور فيقول اردت الفور او
لا مارات اهل الادبية من التعجيل والتاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ
والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانهما
يفهمان من اللفظ بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم
عن افراد المتواطي لشيوع التجوز بعض افراده فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال وكذا
يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث
هو دون ان يكون في ضمن فرد منه لمدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه

لكان في ارادة التخيير منهما معا خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه
فائدة اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول اوقات الا
مكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج الاول بان
الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر والثاني بان
قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان
به فيما بعد هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا وبنى العلامة الخلاف على
ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث
وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا
بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه والمسئلة
لغوية وقد سبق الى الاحكام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى
اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين اللذين بنى عليهما الحكم لا فيهما فكان
الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استندوا اليها على ان الامر
للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها
تقتضيه وهو الاكثر ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال
الامر وهو الآيات المامور فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في الاستدلال
على الاول ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان
مفر لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض من مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة

مثل هذا الكلام

لا يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان والعصيان قبل الوقت
والآن تريد فواته بفوات وقته وقد اعتمد على الاخيرة فلا يقول بوجوب الاتيان
بالفعل في الثاني لان الامر اقتضى وجوب المبادرة فحينئذ يعصي المكلف بتاخيره
بنفي مفاد الامر الاول لحاله هذا والذي يظهر من سياق كلامهم ارادة المعنى الاول
فينبغي القول بسقوط الوجوب مسئلة الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي
ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فاوجب
السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى
رضي الله عنه وكلامه في الذريعة وان في غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك بادي
الراي حيث حكى فيه عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال
ان الصحيح وذهب الى التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب
يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب
ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم انتصر في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر
ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج
فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة
والآخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما جرى
مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى القسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا
وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود

السبب فمع وجود السبب لا يمكن الا وجود المسبب الذي يمنع منه مانع ومحال ان يكلف الفعل
بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان
نكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج ثم بني على ذلك الكلام في نقض
استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة
ولا يتم الا به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة
لهذا العصر وما اختاره السيد فيه محل تامل وليس التعرض لتحقيق حاله ههنا بمهم فلنعد
الى البحث في المعنى المعروف ولنحج بحكم السبب فانه ليس محل خلاف يعرف فيه على
ما نقله بعضهم فيه الاجماع ولان القدرة غير حاصلة مع المسببات فبعد تعلق التكليف بها
وصارت قبل الوجوب لحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها
ابتداء ودون الاسباب فلا امتناع في تعلقها فلكونها لازمة لا يمكن تركها فانتفاء
يراد منه تعلق ظاهرا بالمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة
هو وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات
وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا
القدر كاف في جواز التكليف بها ثم لا انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع ذلك
الاستبعاد المدعى حال الانفراد وقد حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب
فيها عن بعض لكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب
قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر واثر الشك فيه هين واما غير

المسبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة
من الثلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح
بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض
الوجوب في غير السبب ايضا لزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه
واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض
يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال
عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا
وبيان بطلان كل من قسمي اللازم ظاهر وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك
المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب
ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدور وتاثير الايجاب في
القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث
فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة الشرعي فيحكم بجواز تحقق الحكم
العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني بمنع كون الذم على ترك المقدمة
وانما هو على ترك الفعل المامور حيث لا ينفك عن تركها اصل الحق ان الامر بالشيء
على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق
ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص اذ عينه في الحقيقة
فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وهذا يدل الامر على النهي عنه

ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد الخاص او العام ام لا

بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محل النزاع
المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت
عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد
الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه
لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس منحصرا في اثبات الا
قتضاء ونفيه ليتجه في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن
كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او مستلزمه كما
ستسمعه فهذا النزاع ليس بعيدا عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف
هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه
وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا و
اثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في الخاص
لفظا انه لو دل لكان بواحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر
لغة وعرفا هو الوجوب على ما مر تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل
مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع
من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان
شرطه اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل
منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف

يشترك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح لسواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك
ما علم من ذكر شبهة الوجوب ذكره من ان احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة على الوجوب
دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد
بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة
ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد بالصفة
النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان
ويقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له فان تساويا فيها
فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في
محل واحد بالنظر الى ذاتيهما اولا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا
فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او
مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق الحركة بها والنهي عن
السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان
ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع
الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان
اذ يعد افعله او افعل ضده امرا متناقضا كما يعد فعله وفعل ضده جمعا بين متناقضين
واما لانه طلب تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب انه ان كان المراد بقولهم الامر
بالشيء نفس طلب الترك ضده عينا هو كما نص المعتزلة انه طلب الفعل ضد ضده الذي هو

الفعل

الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا لضده وتسميته
طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولئن ثبت فحاصله ان الامر بالشيء
له عبارة اخرى كما لا تحجيته لحوان وابن حجر فالتكلم ومثل ذلك لا يليق ان يدون في
كتب العلمية وان كان المراد طلب الكف عن ضده فيمنعا ما زعموه انه لازم للخلافين
وهو اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما
ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع
ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع
ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول
لزوم النقيض بالتضمن فانه جزء شبهة الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب دال
على حرمة النقيض بالتضمن واعترض بعضهم بان هذا المدعى الاستلزام واقتضاء الدال
التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى والجواب بانهم ان ارادوا بالنقيض
الذي هو جزء شبهة الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء اذ لا خلاف
في ان الدال على الوجوب دال ~~بالتضمن على رجحان الفعل مع~~ المنع من الترك والا خرج الواجب
عن كونه واجبا وان ارادوا به احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب
ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو مما ذكرت وانت اذا احطت
خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخلو عن نظر لجواز كون
الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه عين

النهي لا على اصل الاقتضاء وما ذكره في الجواب انما يتم على التقدير الثاني فالتحقيق
لم يرد في الجواب غير الاقتضاء لكن فيلتفت بالعنوان الاول الى حمل الاستلزام على
التضمن ويرد بما ذكره في الجواب على الثاني ان الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا
ولا ذم الا على فعل لانه المقدور بالامر وهو هنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما
للفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب
المنع انه لا ذم الا على فعل بل على انه لم يفعل سلمنا لكن يمنع تعلق الذم بفعل
الضد بل هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه وسلم ان بفعل العصر
حاول حمل القول بالاستلزام منحصرا في المعنوي فقال التحقيق ان من قال بان الامر بالشيء
يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر بفعله
تصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا
الشرع قال وهي انه اذا امر الآمر بفعل فقصده وذلك الامر منه يلزم
تحريم ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي
النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب
اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الآمر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام
القوم رايت ان هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام
واما الاكثرون فكلامهم في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحمله على الكل
بارادة المعنى الذي ذكره تعسف بحت بل قرينة وجه المفصل على انتفاء الاقتضاء

لفظا ممنوعا ذكرناه في بيان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب
الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وحينئذ فيجب
ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما سبق انفا فانا نمنع وجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب وقد تقدم وثانيهما ان فعل الضد لكونه
مستلزما لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم
محرم والجواب انه ان اريد بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى
وان اريد به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة
وتنقيح المبحث ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم
الملزوم لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد
تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء
التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم
بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه
حينئذ لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا يمنع العقل تحريم احد الامرين المتلازمين
~~ويبقى المستحيل انما هو اجتماع~~ اتفاقهما مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل
تضاد الاحكام باسرها فيمتنع اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين ويندفع بان المستحيل
انما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان ذلك لو تم لثبت قول الكعبي بانتفاء
المباح اذ ما من فعل الا وهو يستلزم ترك محرم لا بد الا في تحقق ضمن فعل من الافعال واثبت

في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك
ومنع اختلاف المتلازمين في الحكم فشناعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه
ونقضها تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظهور ان
الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون واجبا تخييرا او تحقيق رده انه
مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود
حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا ببقائها والاستغناء
جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف وعدم
الامتثال مع فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الامتثال الا به فعلم فنقول بوجوب
ما لا يتم الواجب الا به مطلقا غير ملتزم بالوجوب في هذا الفرض الاخص فيه كما اشار اليه
بعضهم ومن لا يقول بمنع مقدمي عند فيه او غيره اذا انما هذا ما اقسم انه ان كان
المراد باستلزام الضد الخاص لترك المأمور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا
فيه فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم حينئذ لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد
انه علة فيه ومقتضى له فهو ممنوع لما هو بين من ان العلة في الترك المحصور المذكور انما هي
وجود الصارف عن فعل المأمور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع
فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدوره بأحدها حيث شرائط التكليف مع انتفاء
الصارف الا على سبيل الإلجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول تقدير تحصيل
لا يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان الصارف الذي هو

العلة الترك ليس علة لفعل الضد نعم هي مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد
فاذا كان واجبا كانتا مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا نفي وجوب غير السبب
من مقدمات الواجب فلا حكم فيهما لوسطا ما هما مقدمة له لكن الصارف ما يصار الى الفرضية
ترك الواجب المأمور به يكون منهيا كما عرفت فاذا اتى المكلف به عوقب على
ترك الحكم وذلك لا ينافي التوصل الى الواجب فيحصل وتصح الاتيان بالواجب الذي
هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا باصل الضد المطلوب
للمعلول وحيث يتم هذا فمحصل البحث هاهنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به
وعدمه فلو رام الخصم التعلق بما نبهنا عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقال لو لم يكن
الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان
فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المأمور به وهو محرم قطعا فلو صح مع
ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب
الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعه بان
صحة البناء مع وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى
هذا الوجه الطويل مع ان الذي يقتضيه النظر بناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا هو
القول بانه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب
مع التنافي فقط المرفق او نحوهما وهو منهي عنه لا يحصل الامتثال فيجب عليه
اعادة السعي به ثانيا لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي بيانه

وهم لا يقولون بوجوب المقدمة قطعاً فيعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب
ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته
اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق
به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت
تلك الارادة وما يتبعها من الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته
محرمة فيجتمع فيه الوجوب والتحريم وهو شيء واحد شخصي وهو باطل كما مر لكن قد عرفت
ان الوجوب فيها انما هو للتوصل الى الواجب الذي هو مقدمة له فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضده او لم يرده
ثم حصل التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما علم من مثال
الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف
عن الفعل الواجب وعدم الداعي اليه لا يمكن التوصل الى ترك الاضداد الخاصة والضابط ان القول بوجوب المقدمة
المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا
للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك
الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه فعليك بامعان النظر في هذه المباحث فاني لم اقف على
احد احام حولها اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه
التخيير يقتضي ايجاب الكل لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل

كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه
ويتعين بفعل المكلف قال العلامة رحمه الله ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين في
المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع
بينها وله الخيرة في تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا
خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب تبرأ كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل
منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين
عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى ثم انه اطال
الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة
في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق رحمه الله حيث قال بعد نقل كلام
في هذه المسألة وليست المسألة كثيرة الفائدة اصل الامر بالفعل في وقت يفضل
عنه جائز وواقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وهو قال اكثر
الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك
قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلاثة مذاهب احدها
ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من
كلام المفيد رحمه الله على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعله في
اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص
بالآخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات المكلفين

ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهو ان الفعل ان
لم يجب اليها امر طائفتنا وانما هو بعض العامة وثانيها ان جميع اجزاء الوقت
في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره وفي اي
جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بينها على صفة التكليف وعدمه وفي
الحقيقة يكون راجعا الى الوجوب المخير وان يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل فيما
بعد اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال به السيد المرتضى ره واختاره الشيخ رحمه الله
على ما حكاه المحقق عنه ومنهم السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد الدين بن
البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة رحمهما الله
وهو الاقرب فيتحصل مما حررناه في المقام دعويان الاولى منهما ان الوجوب مستفاد
من الامر والثانية عدم وجوب البدل فيما قبل الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وسلم ان انطباق اجزاء
الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت
والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان يأتي بالفعل في كل
جزء من اجزاء الوقت وليس في الامر توقف لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء
من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل
الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعين القول
بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان
الوجوب مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره

للصلاة على الوقت فلا يصح الا ان صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره
قاضيا فيكون بتأخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف
الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل
ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم
دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا على وجوب
العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن
المندوب فلا بد من ايجاب البدل لتحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم
للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه
لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوبهما فيثبت والجواب
عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما قلنا فان اجزاء الوقت في الواجب
الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير تجري مجرى الواجب المخير يعني
اي جزء اتفق ايقاع الفعل فيه فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء الباقية فكما ان
حصول الامتثال في المخير بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب
التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاول او وسطا او الاخير من الوقت الموسع لا يخرج
البقية في الاول مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب
فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهو الحاصل ان الانفصال وعن الثاني انه
ينتقض بان الفاعل للصلاة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلاة بخصوصها لا لكونها

اما الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فاذا كان ثمة تخيير بينهما لكان الامتثال
بهذا من حيث انه احد فرديه هذا يقرره الواجب التخييري والتالي فالمقدم مثله اي حصل على
الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكون بدلا
كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه
بطريق الاجمال او تفصيلا حيث يكون متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان مستمر
ثبوته بالايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات
الى الواجبات اجمالا او تفصيلا ليس واجبا على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة وعلى هذا ان
بعض الاصحاب توقف وجوب العزم على الوجه الذي ذكره وهو وجه ولكن الحكم
به منكر اي كلامهم وربما استدل لتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام
فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من احد العزمين حيث لا يكون غافلا
عن الفعل لا يكون ذاهلا كما نحن فيه فرض الوجوب باول الوقت لان الفعل في اول الوقت
ممتثلا لانها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فالملازم صرف الامر
الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخر لانتفاء القول بالوسط ولو كان الاخير
لما خرج عن العهدة باداءه في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول وجوابه انه
عن امتناع الفعل في الوقت فقد اتضح مما حققناه والثاني فلا بطلان باعادته واما
تخصيص الوجوب باول الوقت فانه لم يجز تاخيره وهو باطل كما تقدمت الاشارة
اليه والحق ان تعلق الوجوب بآخر الوقت بانه لو كان في الاول لكان عاصيا بتأخيره ولانه

ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة
والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم لو كان الفعل في الاول واجبا على
التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك لان الله تعالى اوجب عليه ايقاع
الفعل في ذلك الوقت ومنع من الاخلال به وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه
فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكان حكمه حكم
الواجب المخير في تعيين الوجوب بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع
بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز
له الاخلال بالجميع والتعيين مفوض اليه مادام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل
وبالجملة التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في خصال الكفارة الجزئيات المختلفة
الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء
من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين
هذه الاشخاص المختلفة المتحدة الحقيقة المتماثلة حقيقة وقيل ان الفرق ان
التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر سهل
اصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو المختار
اكثر المحققين ومنهم الفاضلان والشهيدان وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل
منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا
درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر

من جهة انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا كيف لا يكاد يتبكر عنه من جهة الوجدان فيكون
الاول ايضا كذا اذ ثبت الدلالة على المدعى فاضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق
التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة ايضا احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعليق
الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج من ان يكون
شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد
حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امراتين الى
الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ضم اليمين الى الواحد يقوم مقام الثاني
فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى ... مع ذلك بانه لو كان انتفاء
الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا
والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن الشرط
شرطا وحده بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم
احدهما لا يعدم الا بعدمهما ولم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به و
لزم من عدمه عدم المشروط والدليل الذي ذكرناه دل على ذلك وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية
يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء
الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق
بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن

في ان مفهوم الصفة ليس بحجة

فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل
الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها
ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة
اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن
العفة فالمولى احق بارادتها وايضا فالاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن
المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر
نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع **اصل**
واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر
من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة و
كثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكان باحدى الثلث وهي باسرها
منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن
اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزءه ولانه لو كان كذلك لكانت
الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام
فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة
في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت
الحكم مع انتفاء الصفة لعري تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك
الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة

فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف
اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للمعلوفة مثلا دون السائمة او لدفع توهم
عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بخشية
الاملاق لتوهم جواز القتل معها فدل على ثبوت التحريم عنده بالاولى ومنها ان يكون
المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن
محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير لجهة من قبل وغرض بان
الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة
سواه فحيث تحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شيء وقد يجاب بان المدعي
عدم وجدان صورة لا يكون فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن فرضه
النفي الذي هو الخصم الكلام البليغ عن التخصيص لا لفائدة او مع احتمال فائدة
منها تحصيل الصوم في تمادي الابد من الحكمة من غير احتياج لاثبات ما سواه الى دليل وانا نقيم
في الحجة بالابيض والاسود كما تسليم المقتضي لكن تمنع انه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم
الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات اصل والاصح ان التقييد بالغاية يدل على نفي الحكم
ما بعدها لما قبلها وفاقا للاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد رضي الله عنه فقال
تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته
بدليل وهو الفقه عما هو الحق العلامة لنا ان قول القايل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب
الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخره وهو خلاف المنطوق

كان صنيع السيد رحمه الله تعالى ومن تبعه في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف ضرورة ان
من فرق بين تعليق الحكم بالصفة وتعليقه بالوصف بغاية ليس معها الا الدعوى وهو كالمناقض
لنفسه بين امرين لا فرق بينهما فان قال في معنى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان
ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكوة والمعلوفة
مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها
في المعلوفة بدليل آخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية كذلك وافاد الجواب المشترك بين دلالة التعليق
بالصفة فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل مثلا
عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت وتبعه العلامة رحمه الله في التسوية بينهما الا انه
لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال به
بعد القائلين كما قال به الشرط وبعض من لم يقل بها اصل قال اكثر محققي اهل الاصول
بالفعل المشروط جايز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجاز ذلك
ان علم المامور ايضا ونقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط الاصح بناء على جوازه مع انتفاء
الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كما اذا امر السيد عبده بالفعل في غد مثلا فيتفق
موته قبله فان الامر هنا جايز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط وكون الشرط وهو بقاء
العبد الى الوقت المعين وانا مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته قبله فليس
بجايز وهو الحق لكن لا يخفى ان هذا خارج عن المبحث فانه بحث كلامي وان كثر ايراده في كتب القوم
يستظهر للسيد ما قلته وانما لم اعد عنها اشتد قصده الى ما تقته دليل الخصم

لما علمت به الدعوى حيث جوز ما الوجه الذي يمكنه والقدر الذي [illegible] الهدى حيث نحى
[illegible] عن هذا المسلك وحسن النادية عن اصل المطلب فقال وفي الفقهاء والمتكلمين من جوز ان يامر الله
[illegible] وان لا يمنع المكلف عن الفعل المشروط ان يقدره ويعلمون انه يكون مامورا به قبل
[illegible] مع المنع وهو غلط لان الشروط اذا لم تحصل فيعلم لا يعلم الوقت فلا طريق له الى علمه فاما العلم
بالوقت وحال المكلف فلا يجوز ان يؤمر بشرط ما قال والذي يبين ذلك ان الرسول صلوات
الله عليه واله لو علمت ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص فيحسن ان يامره بذلك
لا محالة ولا يحسن دخول الشرط فيه [illegible] فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه اذا
الشرط فيما يصح فيه العلم ولكن الشرط في [illegible] الفعل لانه مما يصح ان يعلم ويكون المامور
متمكنا لانه يصح ان يعلم عقلا [illegible] الشرط [illegible] ان يكون [illegible] امره [illegible]
بحكم الظن المتمكن [illegible] ان يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن [illegible] ذلك قائما مقام العلم وقد يثبت
ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم [illegible] حصول [illegible] فلا يقوم مقامه واذا كان [illegible]
يتمكن [illegible] وحسن ان يريد الامر [illegible] من يعلم انه [illegible] قال الرسول صلى الله عليه واله [illegible]
[illegible] اذا علمت الله تعالى [illegible] بامره [illegible] ذلك [illegible] مباشرة [illegible] فلنا [illegible] الحجة التي افادها
السيد قدس الله نفسه [illegible] في تحرير المقام [illegible] فيه [illegible] المحققين [illegible] وان نقلناها
بطولها [illegible] التنقيح [illegible] اعادة الاحتجاج على [illegible] الاول العلم
يصح التكليف ما علم عدم شرطه [illegible] واللازم باطل بالضرورة من الدين [illegible] بيان الملازمة
انه لو لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه وهو ارادة المكلف له فلا تكليف به

في انه لا يكون الامر مع العلم بانتفاء الشرط

الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده
ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال
قد يحصل العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول
الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف لانا نقول يجوز ان يعرض في الوقت المتسع زمانا فزمانا
وتردد [illegible] فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف
في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بصفته فلا يعلم التكليف
واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم بوجوب
ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ والا لم يقدم على ذبح ولده
[illegible] الى [illegible] الرابع ان الامر يحسن لمصالح ينشا من المامور به كذلك يحسن
لمصالح ينشا من نفس الامر ومن هذا القبيل [illegible] فان المكلف [illegible] عدم
علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة
وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح عبده بما يامره به [illegible]
مع عزمه على نسخه امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا
مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل وامتحانه في امر العبد والجواب عن الاول
ظاهر مما حققه السيد [illegible] اذ يبين انه [illegible] مطلق شرط الوقوع وانما هو شرط [illegible]
يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا
والملازمة انما تتم [illegible] بتقدير كونها منه [illegible] فنقول المنع عليها جلي وعن الثاني المنع [illegible]

لبطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد رضي الله عنه في
تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا اذهب الى انه لا يعلم بانه مأمور بالفعل
الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مأمورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مأمور
ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها
الظن ببقائه توجه عليه ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه فلا يتحرز من ذلك الا بالشروع
في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في الغصب وامر الشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان
يخترمه السبع قبل ان يصل اليه من التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون
عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا الكلام جيد ما عليه توجه المنع من مزيد وبه يظهر
الجواب عن احتجاج بعضهم بحصول العلم بالتكليف قبل الفعل بالاتفاق والاجماع على
وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفيه في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن
حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف
ابرهيم ع بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول
المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل عليه قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت
الرؤيا واما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح بنفسه لجريان العادة
به لذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات
الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدي
وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل

والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكره من المثال فمثال من
يمكن التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى احتج الاولون
ان النسخ هو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي
كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال الكرخي
بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم الذي
والفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيه
من القيود ولا يعقل بدون شيء منها الى الوجود فادعاء بقائه بعد نسخ الوجوب
غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار ان رفع المنع الذي هو فصل النسخ
موقوف على كون المنسوخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب لا المجموع
غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء
الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع
او بالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان فيه بعد وذلك لكونه
في الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب
القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما
الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية
لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع
المنع من الترك الذي هو جزؤه فلا يدل النسخ على ارتفاع الجواز قلنا لا نسلم عدم المانعية

نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود حصة النوع من الجنس كما نص عليه جمع
من المحققين فان الجواز الذي هو جنس للواجب علة له ولا بد لوجوده في الواجب من علة هي الفصل له
وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته وقد ثبت
مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا ما ذكره [illegible] من الخلاف في كون الفصل
علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من موضعه
وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يقتضي
ارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما والذي يتبين ان ارتفاع
المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس الذي هو الجواز اعني
ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن
هنا ظهر ان ليس المدعى ثبوت الجواز بوجوده الاعم بل [illegible] الاول وفصله الثاني
ولا يناقض هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الاعم
به فان ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب
يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي
احتمال رفع البعض الذي يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه زواله قلنا لما اقتضى البقاء
تحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى
الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستمر الى ان يثبت ما ينافيه وحيث لم يتحقق رفع الوجوب
تحقق رفع احد جزئيه لم يكن سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا

وهو

وهو المعنى من ظهور بقائه والجواب المنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية
الوجوب قدر مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام قيود اخر اليه
قطعا وان لم يثبت عليه الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة [illegible]
وح لا شك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي فقد علمت ان نسخ الوجوب كما
يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك
يحتمل التعلق بالمجموع فلا يتعرف فيه وما عينه فان انضمام القيد مشكوك فيه ولا تحقق مع وجود
المقتضي ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع لكان
معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان [illegible] فساد قولهم ان الجواز الظاهر
بقاؤه لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي
ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط
كما هو المشهور بينهم يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة
ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعض علمائنا حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب
مخصوصا الا عن شاذ [illegible] ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء
كما رأيت ينادي بان الباقي هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن
في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب
لا جرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن
في الترك كما اقتضاه النسخ تحققت قيود الندب وكان هو الباقي

البحث الثاني في النواهي اصل اختلف الناس في مدلول صيغة النهي
حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر منها في
العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله
والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول
عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه يحرم فعله وما يقال ان
هذا مختص بمناهي الرسول صلى الله عليه وآله وموضع النزاع اعم من ذلك فجوابه انه بان التحريم ما نهى
الرسول صلى الله عليه وآله عنه قال به في نهي الله سبحانه فاحتمال الفصل منتف واعلم ان استعمال النهي في الكراهة
شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلناه في الامر اصل واختلفوا في
ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة
رحمه الله في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكي انه قول جماعة كثيرة
وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء
على انه لم يفعل من دون النظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل
على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولم يحسن المدح على مجرد
الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون
مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل
محال والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم سواء
فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط

هو وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر تعقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض
والاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة
المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار
في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة
انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها اصل قال السيد المرتضى
رضي الله عنه وجماعة منهم العلامة في احد قوليه النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو
محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة اختاره
في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية
الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع
ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد
عبده عن فعل فانتهى مدة يمكن ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا
لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة
التي يمكن الفعل فيها وهو تارك وليس نهي سيده متناولا لغيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم
بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك
فان الحائض نهيت عن الصلاة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا
الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف
الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار

والانقض فيكون للمشترك والجواب عن الاول انه كما منا في النهي المطلق وذلك مخصوص بوقت
الحيض لانه مقيد به فلا ينافي ودليل غيره الا يرى ان تمام الجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم
الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام
ثم ان ذلك قد عرفت ونظيره بما يقال ما فرقه بجعل الوضع للقدر المشترك احترازا عن لزوم الاشتراك
والمجاز اللازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يلزم الا ما لا ان
وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون
ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا **فائدة** لما اثبتنا كون النهي للدوام
والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا و
لو جعل في ذلك واضح **مسئلة** الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك
مخالفا الا من اجاز تكليف المحال وقد نقل عليه كثير من خالف واجازه قوم ومنعوه بجعل الراجح اولا
فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى
عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني
اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا منهيا
بعينه فذلك مستحيل قطعا وقد يجوزه بعض من يجوز تكليف المحال ومنعه بعضهم ومنع بعض
المجوزين له ايضا نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز
تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احدهما والنهي من الاخرى
وهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها

من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب
لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع
اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك
لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين احدهما مامور به والاخر منهي عنه
ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة في الدار
المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو
صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة والامر بالمركب
امر باجزائه ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي
وهو متحد وقد عرفت استحالته فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد
اذا امر بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاط في ذلك المكان فانا
نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان
باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين
فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار
المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلق الامر
والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال
المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف
فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه

مطلق والمحال انما هو وقوعه فحصول القطع بذلك في غير المتنع حيث يعلم ارادة
الخياط كيف ما اتفقت وعن الثاني ان مفهوم الغصب والكون مغاير لحقيقة الصلوة
الا ان الكون الذي هو جزئها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب
بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار و
جودها فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وكذا الحال في
جنبة الصلوة فان الكون المأمور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود
فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد به ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من
الحقيقة الكلية على العبد الراتب في وجود الكلي الطبيعي فكما ان الصلوة الكلية يتضمن كونا
كليا فكذلك الصلوة الجزئية يتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة
بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين الذي حصل في ضمن
الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا
فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الخ ان اراد به وجوبه عن الوصف بالصلوة والغصب
فمسلم ولا يجدي به اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد انهما باقيان
على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب
فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق
في ميدان الجدال والعصبية عنانه مسألة اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي
عنه على اقوال ثالثها انه يدل على الفساد في العبادات لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق

والعلامة

والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة
وقال آخرون بطريق اللغة عليه البعض والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب اللغة
والشرع دون غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا على اوليهما ان النهي يقتضي كون المتعلق
مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة مرادة وهما متضادان فالآتي
بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمأمور به لازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة و
لا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احدى الثلث وكلها منتفية
اما الاولى والثانية فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي او العرفي كما
هو معلوم وكلاهما مفقود فيه لانه ذلك اذ يجوز عند العقل والعرف ان يصرح بالنهي
وانها لا تقتضي الفساد دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل على
عدم اللزوم بينهما حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار
في جميع الاعصار لم تزل يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربا كالانكحة والبيوع وغيرها
والفهم لو سلم انه يلزم من نفيه فلكونه يدل عليها النهي ومن ثبوته فلكونه يدل عليها الصحة واللازم
باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل خاليا
متساويا فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي راجحة فهو اولى
بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من
جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها من المصلحة بل لفوات
قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء

الدلالة لغة فلان فسد والشيء عبارة عن سلب الحكم وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة
قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه
في محل النزاع اذ الخلاف والشافعي فيه ظاهر جلي وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب
الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ من المجاز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت
النداء مع امتناع ترتب اثره من انتقال الملك عليه نعم هو في العبادات معقول فان
الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال بها مع وجود الحكمة المطلوبة والالم
تحصيل ونجاة فيها من الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات نظير جواب الاستدلال
مع انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات ممنوع واحتج مثبتوها
كذلك لغة في الفرض بوجهين احدهما ان الاولين لم يزالوا يستدلون على دلالته شرعا على انه لم يزل العلماء يستدلون
بالنهي على الفساد وا... في ذلك ... على الفساد واما ان ذلك للدلالة
بحسب اللغة فلان الظاهر انهم استدلوا بالنهي على الفساد وانما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر
من الدليل مع عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك وبهم وان استندوا الى القول
بدلالته في العبادات لغة لكنهم مخطئون فيه ... الدليل والتحقيق ما استند للمنازع سابقا
الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بحكم التبرية والنهي
نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد والجواب
الاول بان الامر لا يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول الشيء في النهي وانتم تدعون دلالته لغة
ومثله ممنوع في الامر والحق ان نقول لا نسلم وجوب اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها

في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها كما ستعرفه ولكن نقيض قولنا تقتضي الصحة انه لا تقتضي
الصحة ولا يلزم منه ان تقتضي الفساد فمن اين يلزم في النهي ~~...~~
ان تقتضي الفساد ثم يلزم ان لا تقتضي الصحة ونحن نقول به حجة النافين لو دل لا لمطلق
لغة او شرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح
ان يقول نهيتك عن البيع الغائب بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكن يحصل الملك
واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان
الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه
نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وسيجيء في قوله في المنار
ولو فعلت لعاقبتك آه وبين قوله نهيتك عنه ولا منافاة يشهد به لك
الذوق السليم فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات وهو الذي يثبت واما فيها
فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب
ولو فعلت كانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكره الا مكابر المطلب الثالث
في العموم والخصوص وفيه اصول الاصل الاول ان الكلام على الفاظ العموم اختلف في ان للعموم في لغة العرب
صيغة تخصه والحق اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد جماعة
انه ليس له لفظ موضوع ... بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين
الخصوص والعموم ونقل السيد على تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم بالاشتراك
كنقل صيغة الامر في عرف الشرع الى الوجوب ... الى جميع الصيغ التي
لانه قال بان صيغة الامر موضوعة للوجوب والندب لغة
واستعمالها في الوجوب بحسب الشرع

يدل على وضعها للعموم حقيقة وفي الخصوص وانما تستعمل في العموم مجازا. الثالث السيد اذا قال
لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر
دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر. الرابع انا قاطعون بان النكرة في سياق النفي
للعموم لا غير حقيقة واما الموطا والتمثيل لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركا
بين العموم والخصوص لكان قول القائل رايت القوم كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك
باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشترك عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال
على المشترك تأكيده بتكريره فيلزم ان يكثر الالتباس عند التكرير واما بطلان اللازم
فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه. احتج
القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه
تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر والاصل في استعمال اللفظ في شيئين انه
حقيقة فيهما. الثاني انها لو كانت للعموم ليعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ
لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والآحاد منه لا تفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى
الكل فيه. والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند
الاطلاق وذلك انه الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك
وعن الثاني بالمنع للحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا
له وقد بينا ان المتبادر هو العموم. حجة من ذهب الى انها حقيقة في الخصوص ان الخصوص
متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم

ثبوته

ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا
فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه. وايضا اشتهر في الالسن حتى
صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحق في الغالب لعدم القطع
يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز. والجواب عن الوجه الاول
فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز وثانيا انه معارض بان العموم احوط اذ يحتمل ان
يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا
لا يخلو من نظر. واما عن الاخير فبان احتياج وقوع البعض فيها الى التخصيص بمخصص يشعر بانها
انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة
في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه من اربعة اوجه والتمسك بالشهرة في الوهم
مسئلة
الجمع الموصوف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب
المحققين الا ابا هاشم وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ ضعيف
لا يلتفت اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الاكثر الى انه يفيد العموم واختاره
المحقق الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره المحقق العلامة وهو الاقرب. لنا عدم
تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا. احتجوا
بوجهين الاول انه جاز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض و
الدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا
والجواب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع

مجموع الافراد وانتهيهما بان يعيد وفي الثاني بانه مجاز لعدم الافراد وفي الجواب عن كلا الوجهين
نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع اكثر من عموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما مر في
موضعه واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد الموصوف العموم في بعض المواد
حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معنييها مما لا يظهر فيه
خلاف بينهم فالكلام في انها هل هي دالة على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان
لكان مجازا على مر صيغ العموم التي يراد بها وفي البين لم يرد حجة تنهض باثبات ذلك
بل انما ثبت المعنى الاول الذي لا نزاع فيه فائدة مهمة حيث علمت ان الموصوف في تعدد دلالة
المفرد الموصوف على العموم كونه ليس من الصيغ الموضوعة لذلك لا بعدم افادته اياه مطلقا
فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم من حيث
لا معه فارجع كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وقوله اذا كان الماء قدر كر لم
ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة
اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم اتفاقا وح اما ان
يراد الوجود في ضمن جميع الافراد او بعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة اذ لا معنى
لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تنجيس مقدار الكر بنجس ما الى غير ذلك
مما ورد استعماله في الكتاب والسنة فتعين الحمل على ارادة الجميع وهو معنى العموم وقد علم
ان لا اعتبار لذلك مستفاد من الاصل بيان المحقق في النظر فانه قال في
اثر بحث المجمل لو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة الحال تفيد الاستغراق

لم ينكر ذلك بالنظر الى الحكمة احتج اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل
مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة وان منع
الاول لنا القطع بان رجالا مثلا بين الجموع وصدقه على الكل صدقه على كل واحد من الآحاد
وصدقه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما بينها ولا في الآحاد ولذلك رجال
ليس للعموم فيما بينها ولا في مراتب العدد وعلى تقدير اقل المراتب لا بد من الدخول قطعا فعلم
كونه مرادا وبقي ما سواها على حكم الشك احتج الشيخ بان هذه اللفظة اذا دلت على القلة
والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على
الكل فراد فرد وفي العادة انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع
فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان اولى والجواب عن الحجة الشيخ
اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما ثانيا فلانا لا نسلم عدم القرينة
اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان
موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الا
لفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير
متيقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه لعدم الدليل على ارادته ولا يجدي في هذا افادته للحكمة او
وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو
للقدر المشترك بينها فلا دلالة له على خصوص احدها ولكن سلمنا كونه حقيقة في كل منها
لكان الوجه التوقف على التحقيق من المشترك والمجمل لعدم تعين شيء من معانيه الا بالقرينة

الا انه استعمل فيهما جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه الى الدليل فرع اقل الجمع صيغة
الجمع الثلاثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق من الصيغة
بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونهما لما هو معلوم من ان
علامة المجاز تبادر غيره واحتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد
به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون
خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير الجمع الذي يطلق على الاثنين الثالث قوله عليه السلام الاثنان
وما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على انه يحجب مع الاخوين
لا على استفادته من الآية فلا دلالة فيه وعن الثاني انا نمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد
معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على
كونه مجازا فيما دون الثلاثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة
الجمع لا في ج م ع **اصل** ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين
آمنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل آخر وهو قول
اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال
للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون
اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما ونقصانهما بالكلية [illegible] خطابهما بنحو ذلك
ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر بالمنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وآله
مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا [illegible] الا انه

يقال التبليغ الكامل لا يتبين الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاء عمومها لمن بعد [illegible]
واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار ممن
بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وآله وذلك اجماع
منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا بد من العمومات التي خوطب
الناس فيها اذ التبليغ لا يتعين في المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها
وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شوفهوا واما عن الثاني
فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم بتناول الخطاب بصيغته لهم اذ يجوز ان يكون ذلك
لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل آخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به
معلوم بالضرورة من الدين **الفصل الثاني** في جملة من مباحث التخصيص **اصل** اختلف
القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار العلامة
والشيخ والى الحاكم [illegible] وقيل حتى يبقى ثلاثة وقيل اثنان وذهب الاكثر و
منهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد
على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان
وفيه الآلاف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه
الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او فاكرمه وكل من جاءك
فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا لكل
لو اريد من اللفظ وجميعها كثرة قريبة من مدلوله لو لم [illegible] احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه

الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق لان بعض الافراد
او الى البعض فوجب ان يستعمل في جميع افراد العام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو صح ذلك
لكان التخصيص اخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى
وانا له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود
باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد
مهما وجدت القرينة وهذا مذهب اخص من انه علم بطلانه من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت
الماء ويراد به اقل القليل مما تناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع عدم الاولوية
فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل لكنه اعاب العلامة قدس سره في النهاية وفيه نظر
لان اقربية الاكثر الى الجميع تقتضي رجحية ارادته على ارادة الاقل الا امتناع ارادة الاقل
كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لم لا يجوز ان يكون الدليل على ان استعمال العام في الخصوص
مجاز كما هو الحق مستعملا فلا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لزوم كون الحكم
مخصصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كما ان الاكثر من الافراد بعض
مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
غير مشترطة بشرط كما نص عليه المحققون والتمثيل بالذي ذكرتم من استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل ليحقق خصوصية فيه وتخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب ان كون الواحد
من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاءه الكيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع
الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فتلخص

الجنس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم ولا هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك
في صفة وهي الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة يقرب
من مدلول العام المحقق للمشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى
بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلوله وعن الثالث بانا نمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلق
بل التخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا او مستنكرا وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه
للتعظيم والتخصيص على تقدير صحته الكثرة في غير ذلك وان العادة جرت من العظماء
يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم
يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير صحته كالثالث في كونه
غير محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود
والمعهود غير عام وقد يتوقف في العدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على الواحد
الا من عنده ما يستعمل وعلى هذا ان غير محل النزاع فان كلا والخبز والماء في المثالين
المثالين ليس بعام بل المعهود الذهني اعني الخبز والماء المفروضين
الذهنيين والاستغراق بالكثير والقليل بهو متعدد ان معلوم وما قيل من انه اطلق الموصوف بلام
العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين بخصوصه وغيره اللفظ وارد
بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق الموصوف بلام العهد
الخارجي على موجود معين من بين موجودات خارجية كقولك ادخل السوق
وتريد به واحدا من اسواق معهود بينك وبين مخاطبك اذ ليس لها في مثلها الا بالقرينة
لا اشكال في صحة اطلاق الناس وارادة فرد معين بمعونة القرينة
واقول العبارة ليست كذلك بل المراد كما ذكره في الحاشية ان اتفاق المفسرين
انما هو منقول كما انه الواحد لا العدد ليس بحجة عندنا

ولو بعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء لكنه انتهى الجمع مجوزيته الى الثلثة او الاثنين
ما قيل في الجمع وان اقل منه او اثنين كانهم جعلوه في الكل حقيقة في الثلثة او في الاثنين
والجواب ان الكلام في اقل مرتبة تخصيص العام لا في اقل مرتبة يطلق عليه الجمع
فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا
يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر واصل واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا
على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم
انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم
بعددها والا فمجاز وذهب آخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل من
شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو
القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب ونقل ههنا مذاهب اخر ليس في كثيرة جدوى
هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي
كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم
حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف للجميع المعلوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون
حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقوع في
مثل ادوات الكلام والفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها بها في اصل الوضع للعام
بانه حقيقة مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول
باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم او مع القرينة

للكل مع غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ قبل التخصيص
انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير
ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله لا يغير صفة تناوله لما
يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي
حتى يكون بقاء التناول مستلزما للبقاء لكنه حقيقة من حيث انه مستعمل في المعنى
الذي وذلك الكل لا البعض وهو بعد التخصيص مستعمل في البعض فلا يبقى حقيقة والقول بانه
يتناوله لا حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ
[illegible] يسبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم
[illegible] ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة
عدم ارادة [illegible] وضعفه ظاهر لان العلم بالخصوصية بارادة الباقي فقط القرينة انما
هو باعتبارها فلولا الحاجة الى ارادة وكونه نوعا من المقتضى لكون اللفظ
حقيقة فيه هو العلم بارادته مجازا انه نفس المراد وهو لا يحصل الا بمعونة القرينة
وهو معنى المجاز وحجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ
دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع
كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع اولا وقد صار لغيره
فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه
كون الباقي في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع

متعددة لكون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجاز في المنقطع وهو من باب
الاستثناء العارض بالموصوف نحو الفاعلين بانه حقيقة لاختصاص بغير مستقل انه لو كان
التقييد بما يستقل يوجب التجوز في نحو الرجال المسلمون لان المقيد بصفة واكرم
بني تميم ان دخلوا لان المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء لان المقيد بالاستثناء
لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان
نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فلان ما
واما الاخير فلكونه من موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يجب
تقييده بغيره كالجزء وقد صار بواسطة اللفظ غيره ما وضع له اولا … النقل
عنه وهو معنى التقلب الى … ويحتمل غيره وقد علم ذلك … الفرق
والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالف ضاربة …
مضروب وجزء الكلمة والجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم وان كانت
كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل
من معنى الى معنى آخر فلا يقال المسلم للجنس والالف واللام للعهد والحكم بكون الف سنة
الا خمسين بما حقيقة مبني على تقدير تسليم مبني على ان المراد به تمام المدلول والاخراج
وقع قبل الاسناد والحكم واشتهر بانه لا يشمل ما ذكرناه في هذه الصور الثلث
بتحقق العام المخصص لظهور الاستثناء بين اللفظ العام وبين المخصص وكون
كل منهما كلمة برأسها وان المفروض ارادة البعض من اللفظ العام لا تمام المدلول مقدما

على الاسناد وح فنكشف بلعموم من كونه مجازا كون هذه مجازات مسئلة الاقرب
عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا
ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يشعر
بالرغبة عنه … الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال
شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة لنا الى التعرض
لباقيها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية السقوط والضعف وذهب بعضهم الى انه
يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة على الرأيين لنا القطع بان السيد اذا قال
لعبده اكرم من دخل داري فاكرمه ثم قال لعبده لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا
فترك اكرام غيرهم مع النص على افراده عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة
وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي … احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين
الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازات و
اذا لم يرد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا بينها فلا يحمل على شيء منها
وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص
فلا يكون حجة في شيء منها … حجة المفصل فان المجازية عنده انما تتحقق
في المنفصل لتبادر البعض … الثاني ان التخصيص يخرج عن كونه
ظاهرا … الا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول انه ما ذكرتموه صحيح اذا كانت
المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة و

ووجه الدليل على نفيه كما هو في موضع النزاع فان البناء اقرب الى الاستغراق وما
ذكرناه من الدليل يقتضي الحمل فافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته مضافا الى
منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بغير بيان وبيان افادة
المعنى الموضوع للعموم اذ المفروض انتفاء الدال على المراد منه فيجب
الحمل على ذلك البعض وسقط ما ذكرتموه من اعتبار الحجة غيره وفيه منع والقول الحجة في اقل
الجمع ان لم يكن الجمع بها مما يجوز التجوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع
حينئذ مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن
واسنده الى المنع بظهوره وابطال السابق انتفاء الظهور بالنسبة الى العموم
ورجح الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه
فلا يصار اليه والجواب انا لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على
ما بقي **اصل** ذهب العلامة ره في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل
استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص
في الطلب وحكى فيها كلا القولين عن بعض العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع
النزاع فقال بعضهم النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي
يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين
بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث
فقال الاكثر يكفي البحث بحيث يغلب على الظن عدم المخصص وقال بعضهم انه لا يكفي ذلك بل لا بد

في انه لا يجوز الحكم بالعموم قبل الفحص عن المخصص

من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز
التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين والتصريح آخرين بحكايته
لكنه ضعيف جدا وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب
اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد ونقل عن بعض
العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل هو عندي غير معتد به وعندنا من مباحث العقلا
ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في العناد واذا عرفت هذا
فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص
حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض
اتفاقا وحجتنا على هذا وتحقيقه جزئي من جزئيات ما تقدم لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية
دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال
ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش واما
الاكتفاء بحصول الظن ولم يشترط القطع فلانه لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر
عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر
العمومات احتج المجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك
بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص
انما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم وهو طلب المجاز منتف
فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث

عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وهذا اختيار العلامة رحمه الله في مختاره وفي التهذيب
وهو كالصريح في موافقته لهذا القائل وجواب الفرق بين العام والحقيقة فان
العمومات اكثرها مخصوص كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل
البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتج
مشترط القطع بانه لو كانت المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة
قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه
البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب
لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه والجواب
منع المقدمتين اما الاولى فالعادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا
ما تكون المسئلة مما يكثر فيه البحث او بحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو
ظاهر

المطلب الثالث فيما يتعلق بالمخصص

اذا تعقب المخصص متعددا
سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا
وهل يخص معه الباقي او يختص به اقوال وقد جرت عادة القوم بفرض الخلاف والاحتجاج
في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كالحال
في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه
لا لحاجة الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول [illegible] الاستثناء المتعقب
للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة وحكي القول

عن الشيخ رحمه الله وقال آخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري
انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى رحمه الله انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور
القرينة وهذان القولان يوافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل
حال وانما ثمرة الخلاف تظهر في ما سوى الاستثناء وان اخراج الجميع فانه مجاز على
ذلك القول [illegible] عند الاولين حقيقة عند [illegible] وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله
الى اعتماد القرينة على الامرين وهو اختيار العلامة في التهذيب والمحقق الشيخ محمد لان وجود
القرينة يخرج عن محل النزاع اذ هو فيما خلا عنها والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل
لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كما هو
الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما لفظا كما يقوله المرتضى وان كان في المعنى موافقا له
ولو لا تعبيره بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل على ما اخترناه
فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحد
منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال الشافعي وتجويز رجوعه
الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة وان لا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة
وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ هذا واعلم ان الحاصل بالنظر ما عن
[illegible] هي الوقف والاشتراك الى الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة
التخصيص على كل تقدير غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا
لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سوى الاخيرة

ولنقدم على توجيه المختار مقدمة ليسهل تدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام فيزداد
بتذكيرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الوضع لا بد له من تصور المعنى فان الواضع
ان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا
او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا
ايضا وهو ظاهر [illegible] فيه وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية
فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام
فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين لفظا او
الالفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا
اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون
الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا ومن القسم الاول المشتقات
فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا لكل من صدر عنه او قام به مدلوله وصيغة مفعول
لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات
كاسم الاشارة فان لفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار
تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي
بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا
لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه
من القصد الى خصوصية معينة فلو كان اللفظ موضوعا للمفهوم العام لكان مجازا في ذلك وهكذا

الكلام

الكلام في البواقي ومن هذا القبيل الضمائر ووضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام
وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى مثلا موضوعات
باعتبار الابتداء والانتهاء او الاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء او استعلاء معين بخصوصه
وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان في وضعها احديهما عام والاخرى
خاص فالعام بالقياس الى النسبة الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية
فكان لفظ ضرب موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه لكن لفظ ضرب مثلا
موضوعة وضعا عاما لكل نسبة الحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص
فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا فقلنا ان الادوات المستثناة كلها موضوعة
بالوضع العام لخصوصيات الافراد اما الحروف منها فقط واما الفعل فلان الافراد
انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه
من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان في صحة امكان عود الاستثناء الى
كل واحد تقتضي صلاحية المستثنى لذلك وهي تحصل بامرين منهما كونه موضوعا بالوضع
الاداة اعني بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما
مما هو موضوع كذلك وثانيهما ان لا يحتاج في ارادة المستثنى الكل ان يستعمل في حقيقة
ولا يحتاج في فهم المراد الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع
العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده
في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة فظهر ان بينهما فرقا

الوجه الخ فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه
موضوعا لمسميات متساوية بحيث يطلق على كل تلك المسميات اذا كان
العلم بالوضع حاصلا وتحتاج تعيين المراد منه الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام
فان مسمياته غير متساوية فلا يمكن حصول الجميع في الذهن ولا البعض دون البعض
لا يستوي نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين
ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صالحا للعود الى الاخيرة باعتبار
معنى والى الجميع باعتبار معنى آخر وحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول
بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على
... على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر [illegible]
القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاول
للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى رضي بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره
اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب اراد
استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ
واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة
على انه متجوز بهما او في احدهما انه حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن وفي استعمال
اهل اللغة استثناء عقيب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى وانما
يدعي حقيقة في احديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن رجعه اليهما انه اذا اختص بجملة

أو التعقب المخصص ... جمع الكل
او الجميع

التي يليه فقط لانه وجه امر الحجة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان
الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب
كما انه محتمل لعمومه للامرين في حقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين
الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب للجملتين من ان
يكون راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء
منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع على رجوعه اليهما ولم نجد فيه دلالة على وجوب
ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من
خبر حكي ونزل فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها
فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء
منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال اضرب غلماني والق اصدقائي [illegible]
ركباني قائما او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما تعقب بذكره من
الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع
ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس منه في ذلك
نقطع على ان العامل فيما تعقب ذكره الكل او البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك
يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال وظروف
الزمان والمكان فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله فان
الجواب عن الاول ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل في جميع الافعال المتقدمة

الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لانا نقول انه امر تحكمي ومكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق
بين من حمل نفسه عليه وبين من قال ان الواجب القطع على ان الفصل الذي تعقبه هي الاولى او الاخر
او هو العام دون ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع ان الكلام عام من دليل والجواب اما عن
الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال
سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو
حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني
فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك
لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين واما عن الثالث
فبان عموم الدليل المعتبر لا يحتم عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى
الاشتراك بل تردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه
قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه وحجة القول
بالرجوع الى الجميع امور ستة الاول ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء
بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحادهما معنى فان قوله تعالى في اية القذف الا الذين تابوا
جار مجرى قوله ان لم يتوبوا الثاني ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ
لا فرق بين قولك رايت زيد بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو وبين قولك رايت
الزيدين فاذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة
فكذلك ما هو بحكمها الثالث ان الاستثناء بمشية الله تعالى اذا تعقب جملا يعود الى جميعها

بلا خلاف

بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيرها والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير
مستقل الرابع ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض
تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها للبعض اولى من
تناولها للجميع وجب حملها على الجميع الخامس ان طريقة اسلوب الاختصار وحذف فضول الكلام مما يعود
فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به
الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان
مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا لكان بعيدا مستهجنا
فاقيم فيهما مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين السادس انه لو توقف
الكلام وتوابعه من شرط او استثناء للجمل المحققة ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام
متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة
المعطوف بعضها على بعض كجملة يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت
الحكم في الاصل بل هو محل الخلاف كما قلناه في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني
انه قياس ايضا واما عن الثالث فبان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط
لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض وقفه ولو كان شرطا على حقيقته لما صح دخوله
على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي فيقول القائل حججت وزرت الشام ان شاء الله واتحاد فلذلك
المشية في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضي لا لغير ذلك فان قيل كيف

اقتضى تعقب المستثنى اكثر من جملة وتوقف حكم الجميع ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا كونها
نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول بخلافه ممكنا لكنهم نقلوا الاجماع على ان حكم الجميع يتوقف
وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه وانما تقتضي التجويز لذلك والشك فيه وقد
بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك
بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فالصالح للجميع فلا وجه للتشبيه به في
هذا المقام وانما يجب ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في
ما يصح من مراتب الجمع الادنى فان القائل اذا قال رأيت رجالا كان كلامه صالحا
لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه شيء من ذلك لانه قد اراد كل من صلح
هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيحضرون من كرره
على مرادهم قد يريدون مع ذلك مع بعد التطويل بذكره عقيب كل جملة لذلك قد يريدون الاستثناء
من الجملة الاخيرة فقط فلابد من القرينة في الحكم بالاختصاص وعدمه وعن السادس ان الاعتبار
الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى الموجود كما لو لم يرد الاستثناء المستثنى
انما هو لتصحيح اللحوق والتأثير في التمييز بحكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا للتصيير ظاهرا
والتعليق بالجميع وان كان بعضه منفصلا بعيدا عن محل المؤثر والحجة من خصه بالاخيرة
بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل
يقتضي عدمه ترك العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في
باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصت الاخيرة لكونها اقرب ولا الاقرب اولى

بالعود

بالعود الى الجملة الاخيرة فحجة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم
استقلاله بنفسه ولو استقل لم يعلق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد
فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب
فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يتعلق بغيره الثالث ان حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه
وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء
بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها الا لضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع
فان اضمرت مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم تضمر كان
العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب
واحد لنص سيبويه عليه ولانه يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد
الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه
فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلاثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة
التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره ولكان دفعا لكلام السادس ان الظاهر
من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كالسكوت
فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين
لواحقه فيمنع من تعلقه به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى
فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء
للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والا حقيقة فقد عرفت منع ذلك قبيل ...

الحكم الا وان كان فاسدا اذ لا معنى لنفيه في الحكم كما لا يخفى على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ
بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راي محققي المتأخرين فظاهر وكذا
على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد
ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والا الاستثناء قرينة
وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا معنى لنفيه بحسب الحقيقة
وقوله ان ترك العمل بالدليل بغير الاصالة في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية يجوز
فان المجوز عن اهمال الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يداينه شوب ارتياب
والا فالقرينة ساقطة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعين ترك
العمل بالاصل ح بدفع محذور الهذرية وفضول ما تقرر وذهول ان دفع الهذرية
لو صلح مجوزه سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان بعد الفصل في النطق عرفا و
اللفظ في المستثنى منه حساب بل غيره من اللواحق ايضا والبديهة شاهدة بعدم جوازه وان
كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة عموم الاستثناء مخالف لهذا الاصل
بغير الفعل عدة اذ استثنى بعضه والا ارادة فيتوجه المنع اليه لظهور ان الاتفاق واقع على ان
للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فيه تغيير وجب توقف
السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى تحقق الفراغ ويتساوى احتمال الارادة وغيره و
لو كان صدور اللفظ مجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التخريج بخلافه قبل الفراغ وقد
منافيا له وجب رده وتمشيته ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجري دفع محذور الهذرية

لما عرف فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان الحكم
لم يرد بالعدد والظاهر الذي بلغ به فيما فرض اشتغاله بالكلام بحيث شاء انه فما لم يقع الفراغ
منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة حقيقته لبقاء مجال الاحتمال بعد ثم لما كان التوقف في تعلق
تخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق تخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب
وضعه للكل ومن البين ان لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة محققا
لزومه على كلا التقديرين وقع التمسك في انتفاء التعلق بالجميع الا بالاصل الى ان يعلم الحال
عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قد يقع فيه اشتباه على بعض
فاستوضحه بالندب في صيغة الامر على القول بالاشتراك لفظا بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة
عن القرائن حملها على الندب وذلك لان قضية كون الفعل راجحا في الشرع هو ما يزاد عليه
امر مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف منفي اذا فقدت القرينة
على ارادته ولكن المستعمل للفظ فيه واقع في محله غير منتقل منه الى غيره كما يقوله
من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا انما يعرف به بين القولين حيث لا يحتاج
الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال
عند من يقول بانه حقيقة في الندب وعنه بعض الاصوليين القول بالاشتراك فرق ولو
انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه منه ودونكم
لا ينبغي ان لا يعتد بالاشتباه الذي ذكرناه وها لنا فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم
قصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فان الشك

في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عنه لما هو موضوع
اللفظ ولا اعادة عن حقيقته بل كان مستعملا فيما هو موضوع له عموما ولا يلزم من قال
باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي متجوزا او متعديا عن موضوع
اللفظ الى غيره وهذا بعيد غاية البعد لما علمت من عموم الوضع في المفردات وانتفاء
الدليل على كلامه ودفع الوارد على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعليق بالاخيرة فقط
على انه لو ثبت ذلك لا يشكل جواز التجوز بها في الافراد من الجميع لتوقفه على وجود
العلاقة وفي تحققها نظر وقد يعتبر فيه من علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال
الموضوع للجزء في الكل ليست من العلاقة بل لكنها من المطاوعة هنا مفقودة ٥
والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع
بالتعلق بغيرها ونحن نقول به او العود الى الجميع عندنا وعند السيد رضي الله محتمل
لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته الاستقلال به فيقطع بالبطلان لان كل مستقل
بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يكون ان يتعلق بغيره قطعا كما في محل النزاع
فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع ولم يكن له
لا ان ما قال علم الهدى رضي الله مشيرا الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب
على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء يتعلق
بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما ذهب نحن اليه لانه يبني في دليله ان الاستقلال
يقتضي ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز ان

[illegible]

[illegible]

قطع على ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما فرض عليه دلالة على ذلك
وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص
غير الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل والسبيل الى منعه من
الرابع ان المختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد
قلنا نعم وانما يلزم ذلك لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو
في موضع المنع الظاهر لضعف دليله وقد ذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى
هو الا لقيام معنى الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة
عن استثني كما ان حرف النداء نائب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع
عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا الحجة بعينها وانما
ذكر نجم الائمة رضي الله انهم حملوا على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر
وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية
كذلك فانها علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد
عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم
فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني
الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع
الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه في ذلك بعض محققي المتأخرين
مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على

[illegible]

اثر واحد فهو مدفوع بان العامل عند سيبويه كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال
ويدل على جوازه مرجحات اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بخبرين فصاعدين نحو هذا حلو
حامض ولا يجوز خلو بعض الخبر عن الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما
دون الاخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما
محكوما به على المبتدأ او هو جمع بين الضميرين في الثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالي عن
الضمير واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المطلوب
ثم انه يجوز سيبويه قام زيد وقعد عمرو الظريفان في ان العامل في الصفة هو العامل
في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه ههنا يخالف
ما نقل عنه من النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة عن الخليل وسيبويه
ونقل عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه
والجواب عن اي سبب الاستثناء عن الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه
دون ما تقدمه لان تعلقه بالاخير يقتضي الفساد وهو منتف فائدته قال القائل
اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ
الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى التسعة لكونه
مخرجا من الدرهمين اللذين وقع استثناؤهما من العشرة فعلى هذا الدرهم المستثنى
مع ذلك الى العشرة لكن وجوده كعدمه لا فائدة فيه اذ ما ادى ... لم يفد ...
مستغنى عنه بقوله عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة

عليهما

عليهما او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار بالثمانية
الى التسعة فيفيد وذلك ظاهر وغير الاستثناء بالمتعدد انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد
الاستيفاء عن غرضه منها ومن ثم الا عين المتنازع فيه ومنه يعلم فساد القول بالحيلولة
الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك فاعلم
ان الحكم في غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح لكل
واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان البعض ممن قال بعود الاستثناء
الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد والامر فيه هين وانت اذا
اعطيت النظر حقه الثابت لم يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا وتميز المختار
منها عن المزيف اصل ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير
يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وحكى
المحقق رد عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف
ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى في الفقه وله امثلة منها قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير في بعولتهن
للرجعيات فقط فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل يجري في عمومه
للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف فيه احتجوا ... بانه لو لم يكن
احتماله التخصيص وعدمه ارتكابا بالمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله
في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع

على عمومه بجعله مجازاً ووضعه على المطابقة للمرجع فاذا فالقسم الثالث اعتبار بانه مختص الوضع
وكان مثله كما به سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره
المعنى المجازي مما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي له
واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات اذ الظهور فلا بد في الحكم من ترجيح احد المجازين
على الآخر من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر
وصيرورته مجازاً يستلزم تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر
لا يتعدى الى العام ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص الراجح على الآخر
التخصيص لكون الاول واحداً والثاني متعدداً قلت هذا مبني على ان وضع الضمير
لما كان للمرجع ظاهراً انه حقيقة لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازياً له فانه
ح تحقق المجاز في المضمر ايضاً على تقدير تخصيص العام لكونه مراداً به خلاف ظاهر المرجع
وحقيقته وذلك خلاف التحقيق والاظهر انه وضع لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص
لم يكن الضمير عاماً ما لم يلزم تخصيصه وصيرورته مجازاً فليس هناك الا مجاز واحد لا يتعدد
وما قيل من ان اللازم عدم تخصيص الا الاضمار لان التقدير الا ان يتربص وبعولة بعضهن وكذا في
نظائرها واما التخصيص فهو لازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعيف
ظاهر بعد ما قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يجوز بالضمير [illegible]
او من التخصيص والمجاز والظاهر [illegible] وان ذهب بعضهم الى رجحان
التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء العموم فيما هو الظاهر يقتضي

الضمير

الضمير للمرجوع اليه وانه باطل وجوابه منع بطلان اللازم مطلقاً كيف وباب المجاز
واسع ومنه الاستخدام شايع ومن جملة التخصيص ومتابعة ان اللفظ عام فيجب ابقاؤه
على عمومه ما لم يقم على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العائد في الظاهر اليه
لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما
عن ظاهره وصيرورته مجازاً خروج الآخر وصيرورته كذلك والجواب
المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة
للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك معارضاً بالتجوز في لفظ العام
فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء المرجع على حاله
في العموم ولم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين على الآخر لا جرم وجب التوقف

اصل لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو
حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي
عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص انما
يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك
الخاص والترجيح للاقوى وظاهره وليس الامر ههنا كذلك فان المنطوق اقوى
دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصاً فلا يصلح لمعارضته وح فلا يجب حمله
عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية ذلك الخاص اقوى من دلالة
مفهوم المخالفة مطلقاً بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم الراجح حجة او كلها لا يقصر

في القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد بما يجده مشرعو تخصيص العمومات

لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه بالخبر

الواحد على تقدير العمل الواحد به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة

وكذا المحقق بعد الشيخ وجماعة منهم الكارة مطلقا وانما منع السيد رضي الله فانه

قال في اثنا كلامه على انا لو سلمنا ان العمل فيه ورد به الشرع به الكثيرة وذلك دلالة على

جواز التخصيص به وقال الشيخ مفصلا واجازه ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي

متصلا كان او منفصلا ونقل ان كان العام قد خص به بدليل منفصل سواء كان

قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بنا على منع كون خبر الواحد

دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد

عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرانية سقط وجوب العمل به لكنهما

دليلان تعارضا في مدلولهما ولم يوجد اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا

مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولا كذلك العكس لو تعين

العمل بهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته

له فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم

مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان و

التخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت الاولوية

تخصيص العام على الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول

ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان

كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك للظني بالظني و

بتقرير اخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة و

خاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه وضعف

من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع

الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص

اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء الضعيف تاثيره في القوي

فليت من حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف

العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا

وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص بالمتصل والمنفصل

مجاز عندهما دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذ اضعف بالتجوز اذ

لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالتجوز سواء وان كان

ظاهرا في الباقي فلا يرتفع مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص

يقع في الدلالة وهي ظنية فلا تنافيه قطعية المتن واحتج المتوقف

بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف

والجواب يرجح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب

ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال اذا وقع ما قاله المحقق هنا يعلم

اصل

كما ذكره في محله وبحث الاخبار حيث انه قد يختلف في بناء العام على الخاص
اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فقد ما يعلم تاريخهما اولا والاول اما مقترنان
اولا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران
ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف يعتد به الثاني ان يتقدم العام فان
كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان ناسخا له وان كان
قبله بني على جواز تأخير بيان العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا كالاول ومن منع
وبعض المجوزين بني على انه يكون ناسخا وهو من يشترط في جواز النسخ حضور
وقت العمل ومن لم يشترطه وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت جعله بيانا
تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه ايضا وفاقا
للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص ومنهم المحقق
الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح ابي المكارم ابن زهرة لنا انهما
دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص لو كان وروده قبل حضور
وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والعمل بالخاص لا يقتضي رفع
دلالة العام على بعض ما تحته تجوزا لا عداه وهو من حيث غير منكر كثرة
فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التأخير عن وقت العمل
بالخاص يقتضي نسخه والنسخ كالتخصيص في الازمان فليس التخصيص في اعيان العام
باولى من التخصيص في الازمان الذي هو النسخ فضعيف ظاهر لان مرجوحية النسخ

بالنسبة

بالنسبة الى التخصيص بالمعنى الموصوف لا مساغ لانكاره وبمجرد الاشتراك
في اسم التخصيص نظرا الى المعنى اللغوي لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص
في الشيوع والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر حجة القول
بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل
المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى ان يأتي
على الافراد واحدا بعد واحد وهنا انحصار لذلك المطول في اجمال الذلك
المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا
فكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما
عليه والجواب عن الاول بالمنع من التساوي فان تعديد الجزئيات وذكرها
بالخصوص يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من التناقض المنافي للحكمة بخلاف
ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص حينئذ ممكن فلا يصار الى
النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص
لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه يستحق
تخصيص اذ لا يمتنع تقدم كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه
انه يتقدم ذاته وبيانيته وصف كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا
فاعلم ان المحقق بعد نقله للقول بالنسخ عن الشيخ علله بانه لا يجوز تأخير
البيان وكانه يريد به عدم جواز اطلاق العام مع ارادة التخصيص من دليل

عليه بمقارن له وان كان فقد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة
التقدم من تأخير البيان والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم صحة
جواز تأخير البيان وثانيا انه على تقدير تسليمه اي فرض ان لا يكون البيان متأخرا
لم يتعرض السيد لهذا لا احتياج لما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ
فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ
وعندنا انه يعمل ح بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وبيانه
قد بينا ان الحكم في جميعها العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتأخر ان ورد
قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا
وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح
الخاص على العام لتردده بين ان يكون مخصصا وناسخا وان كان العام قطعيا
والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص
ايضا وعلى الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ
بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا
مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام وجوابه ان احتمال النسخ معلق على
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال
لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل على وجوده دليل
والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال

التخصيص لا يقال انه معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بوروده قبل
حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك
في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم
مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون
التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في
صورة تأخر الخاص عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه
تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى
التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول عنه
لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص
ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا
والخاص ظنيا فليختص التوقف به اذ ما عداه من الصور خال من هذا الشوب
وح فلا وجه لتخيل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكر
من الامور بل تستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الكلام بالتقديم بحاله
في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة
عن تأديته الا ان سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الا
على تقدير ثبوته عند احد بناء اهل اذ الظاهر من جهل التاريخ لا يكون الا في
الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عنهم كالخبر

قال المرتضى رضي الله عنه ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقدم احدهما
او تأخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول ايات القرآن
مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار الآحاد لانها هي
التي ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الآحاد فقد سقطت
عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي
يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى
ما يدل عليه الدليل في العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف ههنا
هو مذهب من قال بالنسخ والقطع الى ان قال ووجهه بعد ملاحظة البناء
مذهبهم هناك ظاهر لدوران الخاص بين ان يكون مخصصا او منسوخا
ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف

المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

المطلق هو ما دل على شائع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج
تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شائع في جنسه وقد يطلق
المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من الشياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت
شائعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث
كانت شائعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة
فهو مطلق من وجه مقيد من آخر والاصطلاح الشائع في المقيد هو الاطلاق
الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف

حكمهما نحو اكرم هاشميا جاهلا واكرم هاشميا عارفا ولا يحمل احدهما على الآخر بوجه
من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بان
كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والآخر نهيا وسواء
اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وتقول
لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك
حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لم يختلف نحو اكرم
هاشميا اكرم هاشميا عارفا فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فاما ان يكونا
مثبتين او منفيين فهذه ست صور الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في النهاية
ويكون المقيد بيانا للمطلق لا ناسخا له تقدم عليه او تأخر عنه وقيل ناسخ
له ان تأخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا ناسخا
اما الاول فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه
العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد
وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد بارادة
الندب لكونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري وكذا لو لم يكن احتمال
التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق
بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين

ان يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما
عن المعارض وقد اشار الى بعض من الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع
الى ان حمله على المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه
على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد افاده بعضهم دليلا على الحكم ابتداء
مع الدليل الآخر غير دافع للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ
فلانه نوع من التخصيص والمغايرة فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من
افراد الماهية فتصير عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه نحو المؤمنة تخصيصا
وافرادا لبعض المسميات من ان يصلح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص
يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم
وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر واحتج الذاهب الى كونه ناسخا مع
التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان
يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على القيد
خاص والجواب ان المعنى الذي اريد انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا
المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكروه انما يتم لو وجب
حصولهما قبله وليس الامر كذلك وسياتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب ان شاء الله
تحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا فاذا نقول في كفارة الظهار لا تعتق
المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر وجب ان لا يعتق الا مستوفي الا في اشتر

اللهم فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة
في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم
المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه
وربما نقل عن بعضهم يحمل عليه مطلقا وكلاهما باطلان لما بيناه الاخير اصل
المجمل ما لم تتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا او مركبا واما الفعل فحيث لا يقترن
به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصل
كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال
لكان مختير بالكسر للفاعل وبالفتح للمفعول فيتعين الاجمال واما اللفظ المركب
فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكالمرجع
الضمير حيث تقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا وضربته
لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان
تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال
فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذ اعرف هذا فههنا
فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى رضه وجماعة من العامة الى ان آية السرقة وهي
قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار
القطع ايضا والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد
عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا فيه حال الاستعمال

فلا اجمال وتبادر الفهم من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه
فاين الاجمال لنا ايضا ان اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان
لها اسماء تخصها فيقولون غمست يدي في الماء يعني الماء الى الاشاجع و
الى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى باناملة وكذلك
كتبت بيدي وانما كتب باصابعه قال وليس المجرى قولنا يد مجرى قولنا انسان
كما ظنه قوم لان الانسان لا يقع على جملة تختص كل بعض منها باسم غير ان يقع اسم
على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج بعض من قال القطع الغ
وذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع
يده فيحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال لا يوجب الحقيقة والمجاز ولفظ
اليد وان كان مستعملا في الكل الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة
القرينة وذلك اية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ
الانسان غير معقول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف
ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارف دون الانسان
فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا يمنع كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق
احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع ظاهر
في الابانة الثانية عند جماعة في المجمل نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة
الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما ينفى فيه الفعل ظاهرا

مطلقا وقيل الا ان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا
ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا ذا اكثر من حكم فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا
وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال
كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا وعلى المشهور يمكن باعتبار
ثبوت الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع بنفيه فتعين الارادة فلا اجمال وان
لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد قال بعض انه حقيقة عرفية وهو
ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد
ولا طاعة الا لله كان متبادر الفهم فلا اجمال ولو فرض انتفاؤه فالظاهر
انه محمول على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف
ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة فكان ظاهرا فيه فلا
اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول ليس هو منه وانما
هو ترجيح احد المجازين بكثرة التعارف ولذلك يقال هو كالعدم واذا كان
بالعرف احتج الاولون بان العرف فيه مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة
ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما فلزم الاجمال والجواب انه لا اختلاف في
العرف في الفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلاف فهم فانه ظاهر في الصحة او في الكمال
فكل بحسب مذهبه بحيث لا يقولن فيه عنده لانه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما
لا مجمل الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو نزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء

ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكر من القرينة الى نفي الذات ﴿تنبيه﴾ في المفصل ان انتفاؤه
الفعل الشرعي ممكن بفوات شرط او ركن فيجري على الحقيقة فظاهرة ولا يكون مجملا
اجمال وكذا مع اتحاد اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا كان
له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر
مما قدمناه فلا نعيده الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى
الاعيان نحو قوله حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان
من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في مثله قبل اطلاقهم انما هو تحريم الفعل
المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس
والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم الخمر او الخنزير او الحرير او الامهات
فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان
تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا والافعال كثيرة و
لا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل
على خصوصية شيء منها فلا دلالة على البعض المراد بعينه وهو معنى الاجمال والجواب
المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة
المقصود من مثله ﴿فصل﴾ المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه
نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى
ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح وبعض الناس

خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله ومن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو كثير كقوله
تعالى صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان لقوله سبحانه ان الله
يأمركم ان تذبحوا بقرة والظاهر الوجهين كقوله صلى الله عليه وسلم فيما سقت السماء العشر فانه
بيان لمقدار الزكوة المأمور بايتائها والفعل من الرسول صلى الله عليه وسلم كصلوته فانها
بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج
البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا
كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم واخرى بالدليل العقلي كما لو ذكر المجمل وقت
الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يبين بغيره فانه يعلم ان ذلك
الفعل هو البيان والا لزم تأخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه
لا خلاف بين اهل العدل في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة واما تأخيره
عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا
وفصل المرتضى رض فقال الذي يذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تأخير بيانه
الى وقت الحاجة والعموم لو كان له في اصل اللغة فان لفظه محتمل لا يجوز
تأخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق
بظاهره فلا يجوز تأخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقله الاقوال
التي ذكرناها وغيرها قولا اخر هو جواز تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر
وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تأخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي

بان يقول وقت الخطاب ان العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ
وقال ان الحق وان كان ما ذكر لكن الظاهر من قول السيد بعد المقام الفرق الا في جهة
النسخ فانه لم يتعرض في اصل المبحث الا لما ذكر واما الاحتجاج من الاجماع
من الكل واتفق على انه لا يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت
الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا انه
رجح العلامة ره من قول السيد وموافقته لذلك القائل في وجوب اقتران بيان
المنسوخ به مما فيه من البعد والمنافاة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تاخير الناسخ
عن وقت في مباحث النسخ عنده باشتراط غير توقع ولا الاشكال وجعله كغيره
وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد ره من تخصيصه
النسخ بجواز التاخير بالعام وعدم توقف العلم بالمراد من البيان اعم التفصيلي وغيره
بعد ان جهتين في المنافقة لذلك القول اذ عمم فيه المنع بكل ما له ظاهر اريد منه
خلافه والتعبير بالبيان الاجمالي مدفوع بان كلام السيد في الاحتجاج ينوع المنسوخ
عن الموافقة فكلا الوجهين [illegible] وكان العلامة ره لم ينظر حق النظر او
لنبين لي ان هذا او الذي يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا من
التاخير سوى ما يتخيله الخصم من قبح الخطاب بما لا يفهم منه وليس [illegible] و
لا يمتنع عند العقل فرض مصلحة في التاخير لا صلاحها كعزم المكلف وتوطين نفسه
على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يتجه طاعة يترتب الثواب عليهما

وفي مع ذلك تسهيل للفعل المامور به في الحجة المانعين عدم جواز تاخير بيان
المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع
كون السامع لا يعرف المراد منهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق
بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان
المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم
على منع تاخير بيان غير المجمل الى [illegible] فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب احتج المرتضى
رضي الله عنه على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يكون فيه
مصلحة دينية يحسن لاجلها قال وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبح وهو
الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم
ضرورة انه يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك البلد
الفلاني وعولت عليك كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت بعينه وانا
اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره واسلمها اليك عند
توديعك او انفذها اليك عند استقرارك في عملك والغرض فيما تاخير العلم
بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف
فانه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا على سائر وجوه التمكن فكذلك العلم
بصفة الفعل هذا ملخص كلامه وفي الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد ولا قبح
لا نزاع فيه واحتج على الثاني اعني منع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة

الاول ان العام لفظ موضوع للحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو
لا يريدها من غير ان يدل وجاز خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك
والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة قال والذي يدل
على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره اضرب كذا وهو يريد التهديد
والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة
ان يسمى قتلا مجازا او لا ان يقول رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير
دلالة تدل على ذلك ومع هذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة يستعمل
بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس بان يخبر بان المجاز جار بها المجرى لان
المخاطب بالمجاز لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان
قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد به قدر المخصوص فلم يرد الا ما اللفظ حقيقة
موضوع له وكذلك اذا قال له عندي شيء فاما ما استعمل اللفظ في اللغة
للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك من يستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص
لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز التاخير
يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم
مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون
دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه او يكون قد دل
به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ

العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان
الحاجة ليس مما يغير دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل
بشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة ان وقت الحاجة
انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب
الكلام فيجب ان لا يجوز تأخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل
الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان
الخطاب وضع للافادة ومن يسمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا
ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده كعدمه
فان قيل يعتقد العموم بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول
من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يرد في المستقبل ما يدل على ذلك لان
اعتقاده للعموم مشروطا وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الحال
الا ان يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة
فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص
قول اصحاب الوقف في العموم قد صار اليه من ذهب الى ان لفظ العموم مستغرق
بظاهره على قبح الوجوه هذا الحكم ما احتج به على هذه الدعوى مبالغ في تقريره نقلنا
بعين الفاظه غالبا لحفظه لما رام من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول
فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون

موقت بغاية تقتضي ارتفاعه حتى انه عند عدم الوقت ما يعلم فيه الغاية كما قبل
المجمل ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي كقوله دوموا على هذا الفعل الى ان انسخه
عنكم ونحو ذلك فلابد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض
نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فبعد استعمل اللفظ الذي لحقيقة في غير
تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجا بعض اصحاب
هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكى عن العلامة فاوجب اقتران
بيانه الاجمالي بالمنسوخ واراد من هذا التحديد ولكن السيد ره ادعى الاجماع على
خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع من
تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل
المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب
لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة فلا انتهاء اليها فهو غير مبين
لما اراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نقض
مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجز ذلك عند احد من جوز خطاب
الوجه بان يجيبه فان قالوا لم يخل بشي في حال الخطاب كلا مرادا بالخطاب
قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حاجة الى بيان
مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما يجب ان نفعله وانما
يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان نفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدونه

عملية في تقبيحكم تاخير البيان لانكم توجهون البيان بلغة من رجع الى الخطاب
لا الى من رجع الى ازالة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان
لامر يرجع الى العذر والتمكن من الفعل فاسم تجيزون ان يكون المكلف في حال
الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في رفع التمكن فقد
العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب
والى ان المخاطب لابد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا ينقض بمدة
الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلتم بنظير
قول من لم يجوز تاخير بيان المجمل لانه يستفيد بالخطاب المجمل
بعض فوائده دون بعض وقد الزمتم مثله فالرجوع الى ازالة العذر ينقض منكم
لهذا الاعتبار لكن هذه عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها
تحقيق المقام وقد عرفت الجواب عليه كلامه ههنا وينقض استدلاله بعين
ما ينقض به دليل خصمه ويحتاجون الى تتمة التقرير فان مواضع الاعتبار
على ارادتها لا يكاد يخفى على المتأمل طريق تغييرها وسو فهم كيف ينتظم مع محل
النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في قبح استعمال اللفظ
في غير المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو المائز بين الحقيقة والمجاز وفي
منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة فاما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة
فلم ينقل من السلف منعه مطلقا من جهة الوضع لغيرها وانما نقل استلزامه الاغراء

بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال
التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير
مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع
فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدلك على هذا
انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت الحاجة التلفظ بالمعنى حيث لا
يخرج الكلام عن كونه واضحا فان من تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة به
بالاستثناء ونحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كان
حقيقة ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك
لاستلزامه المحذور الذي يظن في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل آنا ما
على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم
السامع العقل بل التخصيص ولم ينقلوا في ذلك خلافا عن احد وجوز
اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم محقق العالم اسماع العام
المخصوص بالدليل السمعي دون اسماع المخصص مع ان ما ذكر من الوجه هنا
لا يقتضي المنع هناك ايضا لان السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على حقيقته
كما ظن وليست مراده فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على
الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجود ما لا بد
ان يعتبر ... بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على ...

عن وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعين ما يقتضيه
والعجب من السيد ره انه تكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم ينبه
بوروده بنظيره عليه حيث قال ومن قوى ما يمنع من تجوز ان يقال لهم اذا جوزتم ان
يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول او يكلف المخاطب الرجوع الى الاصول
ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقده هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول
المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه ... بين
له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان ... فان قالوا
الفرق بينهما اذا خوطب وفي الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة
المراد وليس كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان
البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا
الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومأمور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه
على طريقة الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يتمكن من معرفة المراد بعد هذا الزمان
فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في حال من معرفة المراد به وهذا هو قول من
جوز تاخير البيان فلا فرق في هذا الحكم بين طول الزمان وقصره فان قالوا
هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة
النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة
النظر لا بد منه ولا يمكن ان تقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان

البيان في الرجوع الى الاصول لانه متمكن قادر على ان يفسر البيان عند
الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تأمل الاصول في الكلام وليت شعري
كيف يغفل عن ورود مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص
دون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب يكون مكلفا بالرجوع
اليها فما الذي يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول
فان قلت يتوقف عن اعتقاد [illegible] الامرين بعينه ويعتقد انه يحتمل العموم ان لم
يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما قلتم من جواز تأخير البيان فان قلت
الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع
النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع
فيه اليها ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب من غير
دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيت الاشكال عنه فان قلت هذا الزمان
مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فليجز
مثل ذلك في موضع النزاع ويقال الكلام مع ما ادعاه من دلالة الوقف على قبح تأخير
القرينة عن حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلاثة
فانه بني عليه [illegible] دلالة الوقف على القبح في الكل ثم بين في غير محل النزاع موجودة
وجود الاشتراك في مفهوم التجوز بالفرض الكلية في جميع الاحكام واما الوجوه
التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الوجه الاول وهو الانزجار

في الفصل

في الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من افراد السامع به الى فهم
تحقيق التهديد به عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة للفظ فالنص يأبى تأخير القرينة
ثم انما هو باستشعار عدم تحقق معنى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تأخيرا
والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه ممنوع اذ لا منع فيه التأخير فيه وان فرض
مقارنا للخطاب فسلمناه ولا يجدي والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لان
مرفيه الاخبار وليس له وقت حاجة يتصور التأخير اليه بعد [illegible] القرآن الكريم
فيهما بالخطاب وقضاء الوقف ذلك فيهما ظاهر البطلان مع ان التجريد عن القرينة
المبينة للمراد فيهما حال العدول عن موضوعهما صحيح ما يكن باعتبار ما هو المتحقق في نفسه
من عدم المطابقة للخارج وقبح معلوم وبهذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فان الم[illegible]
انه بالتأخير يكون مغشيا قد دعا الى الشيء بخلاف ما هو به قوله ان لفظ العموم مع
تجرده آه قلنا مسلم ولكن لا بد من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب
فلم لانه هو المدعي وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة فمسلم ولا ينفعكم قوله فاذا
خاطب به مطلقا لا يخلو ان يكون دل به على الخصوص قلنا هو لم يدل فقط على
الخصوص بل مع القرينة ينصبها بعد ذلك تحقيقا للمستقل وقد علم بها بالدلالة على
ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة بمجرده عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز
اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي قوله حضور زمان الحاجة
ليس بمجوز في دلالة اللفظ آه قلنا ما المانع من تأثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال

عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز
واي بعد فيه للتعيين والتفسير وانتم تقولون بتاخير البيان عن وقت الخطاب لانكم تجوزون
التجوز ما دام المتكلم مشغولا بكلامه الواحد فما لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة
شيء من اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما
بعدمها فالحقيقة فنعم ان الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضي زمان
واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار صحة اسم التاخير وبهذا اتضح فساد
قوله وذلك فانه قبل وقت الحاجة لظهور منع قياسه بعد ما علمت من جواز
التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله هو في وقت الخطاب فيتحقق الاحتمال المنافي
لقيام القرينة الدالة عليه قبل وقت تحصيل الدلالة من بعد قوله على ان ذلك
انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا آه قلنا ونحن لا نجيز التاخير الا
فيما يتضمن التكليف اعني الكلي الا انه الذي يعقل فيه وقت الحاجة
واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجمل فيها بها كما بيناه واما
جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة في
الخطاب المجمل يقتضي مثله في العام اذ غايته ان يصير مجملا في المعنيين وهو غير
ضائر ولا فيه فوت غرض القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى
القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف
الى كمال الخطاب وفهم المفهوم من ذلك لا يعد وقفا والتوقف فيما بعد الحاجة

حيلته لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة فبدونها يكون للعموم واهل الوقف
يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال

المطلب الخامس في الاجماع

الاجماع يطلق على معنيين احدهما العزم وبه فسر
قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى
اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوي الشرعية على امر من
الامور الدينية والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته والكلام في ذلك مشهور
النزاع فيه فزعم قوم انه محال وان الذين العلم بجوزه فوقوعه ونفي ثالث حجيته
معترفا بامكان الوقوع والعلم والكل باطل لذهاب البيان وحجيته
ركيكة واهية فهي بالاعراض عنها اجدر والاشتغال عنها والجواب عنها
البتة وقد وقع الاختلاف بيننا وبين موافقينا على الحجية من اهل الخلاف فذكرنا
فانهم لقفوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا يجدي اكثرها وفي شان ان يقف
عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس الغرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت
عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية
ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه
فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطاء مامون عليه
قوله فيكون ذلك المجموع الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار
كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق ره حيث قال

بعد بيان وجه الحجية على طريقنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع
حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا
اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجوده حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة
المجمعين ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل
ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم
بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع
المجتهدين او اكثرهم كما هو في العامة ولهذا قال المحقق في المعتبر
واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله
لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل
باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة
من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في
الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا
الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية
حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق جماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه
الذي جرى عليه الاصطلاح من غير نصب قرينة ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر
به عنهم الشهيد ره في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين
دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى

الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا
الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع
المنافية التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى المصطلح المقرر في علم الاصول من غير
اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله
كما ستذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا في
الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نراه في مواضع لا تكاد
تنالها يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع اخف من
ارتكاب الاعتذار ولعل هذا اشبهها والله اعلم اذا عرفت هذا فهنا فوائد
الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه
من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود
المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا
مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر
الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواترا او آحاد حيث
يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره
من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة
عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق
التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه

لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين
يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترض العلامة بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها
جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل لنا بالتسامع وتظافر
الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض
عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة
النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به من طريق
النقل كما يصرح به قوله آخرا علما وجدانيا حصل لنا بالتسامع وتظافر الاخبار انتهى
قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس
اجماعا قطعا خصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم
العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم الخلاف فان الاجماع هو الوفاق لا
عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر
ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر
بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد
الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطا بمامون على الظنون انتهى وحكى
فيها ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مرادا
الالحاق في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها
مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان

بلغ

يكثر تدوينها او الفتوى وبضعف ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي تحصل
معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد مشتهرا
في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية
الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا
بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به
فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها
شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت
بمتابعته قال الوالد قدس الله نفسه وممن اطلع على هذا الذي تبينته وتحققته
من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي
الدين بن طاوس وجماعة قال السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني
جدي الصالح ورام بن ابي فراس ره ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية
مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن فقد ظهر
ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين

اصل

اذا اختلف اهل العصر على قولين لمن بعدهم فهل يجوز ثالث فيه خلاف بين (احداث)
اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل
الوطي يمنع الرد وقيل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها
بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة

قبل الفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ ببعض
دون البعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا
عليه لم يجز والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة
فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم
لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز وفي صورة
الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه في زمن المنع وعلى اصولنا المنع مطلقا لان
الامام في احد الطائفتين قطعا فيكون مع واحدة منهما والاخرى على خلافه
واذا كانت الثالثة بهذه الصفة فانها كذلك بطريق اولى وهذا القول فيما
زاد **اصل** اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع من الفصل
فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحديهما
العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامراة وابوين فمن قال للام ثلث
والام اصل التركة قال في الصنفين ومن قال ثلث الباقي قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل
فانه فصل وان لم يكن بينهما علاقة قال قوم بجواز الفصل بينهما والذي ياتي على اصلنا
عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع
وهو الكل ورفع **اصل** اذا اختلف الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين ٣
معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم يكن
معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب

العمل

واشار الاجماع بخبر الواحد

العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان لم يكن مع احدهما دليل قاطع فالذي
حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب
القول باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف
هذا القول لانه يلزم منه اطراح قول الامام قال ومثل هذا ابطل ما ذكره ره لان
الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل
بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم بعدم وقوع مثله كما تقدمت
الاشارة اليه **فائدة** قال المحقق ره اذا اختلف الامامية على قولين فهل يجوز
اتفاقهم بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم
بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون
والقائل بالقول لا يجوز ان يكون التخيير منتزعا بعدم الاتفاق فيما بعد
وعلى هذا الاحتمال يصح بعد الاختلاف وكلام المحقق ره هنا كالسابق في غاية
الحسن والوضوح **اصل** اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على
كونه حجة فصار اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد
كما تتوقف ذلك في عمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل
من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد والجواب المنع كلية الثانية فان السنة اعني
كلام الرسول صلى الله عليه وآله اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد
فائدتان الاولى لا بد في الاجماع من ان يكون علمه باحد الطرق المفيدة للعلم

فائدة

٣

فائدتان

[illegible]

واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو اشترط العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل
اخباره ليكون حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد
الى العلم والفرض استنادها الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم
الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر فيشترط ما في قبوله يشترط هاهنا
ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له من حكم التعادل والترجيح على ما ياتي بيانه
في موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قلة تامل وح
فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في
وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا فالحكم بالتعادل وربما يستبعد
حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الان الى تعدد
الوسائط في النقل وانتفائها غالبا في الاجماع وبيانه ان تعدد الوسائط من جملة وجوه
الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الخبر الا انه معارض في الغالب
بقلة الضبط ونقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب
الترجيح الى الجزم وجوه مشتركة ربما يتقابلان فيها وربما يزيد عليه في احد جانب
الاخر كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب يستعمل لفظ ال
اجماع في المشهور من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد في هذا اشارة لا يعتد بها لعدم
من الاجماع الان بين ان المراد به المعنى المصطلح وما نظنه وافق اللهم الا ان يذهب
ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع في الحجية كما اتفق لذلك فلا يرد عليه حينئذ

والائمة ادبه ذلك ظاهر **المطلب السادس في الاخبار اصل** ينقسم الخبر
الى متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب
في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في
ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم
الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك
الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد
من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الاخر قطعا ولان
المجموع مركب من الاحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع
ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى
فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة نبينا
صلى الله عليه وآله فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد
وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين
اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري
لما فرقنا بين ما يحصل منه كما تسلم به وبين العلم بالضروريات واللازم باطل
لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين
فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق
فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك

في حصول العلم بالتواتر

والضروري فهي كشبه السوفسطائية لا تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول
انه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر
مركب من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص من افراده
وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل
العلم وعن الثالث انه قد علم وجدانا الفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل لوجود
الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد بالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك
ظاهر وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الخامس ان الفرق
الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما من الضروري وقد
يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما
دون الآخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد
من شرذمة قليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف
على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول امور الاول
ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستند
علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء
الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط
بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه
اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او

تقليد

او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى
رضي الله عنه وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال السيد رضي الله عنه
اذ كان هذا العلم يعني الحاصل عقيب التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب
عن سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى
من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلدان و
الاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وا
نشقاق القمر وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلدان
وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام الذي تنفرد الامامية بنقله والا لم
لم يكون العلم بذلك كله ضروريا كالخبر نحوه في اخبار البلدان وقد ذكر ها
هنا بعض الناس شروطا اخر ظاهر الفساد فالاضراب عنها اولى
فائدة قد تكثر الاخبار في الوقايع وتختلف لكن يشتمل كل واحد منها على
معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر
المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين عليه السلام
في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل
بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء من ذلك
الجزئيات درجة القطع اصل خبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت
رواته ام قلت وليس شأنه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن

اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح الاول لنا
انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ
وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذلك
الملك والاكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك
من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا الحال في كل ما يوجد من
الاخبار التي تحتف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث
لا يتخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه
لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق
شيء عقيب آخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم ظاهر الثاني انه لو افاد
العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بامرين
متناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع
والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به
لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن
الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يخلو عن العلم
وعن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة
وعن الثالث فبالتزام التخطئة لو وقع لمجتهد مخالفته بالاجتهاد الا انه لم
يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف في ذلك ظاهر العناد فليتأمل

وما عري من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ووقوع ذلك
من الاصحاب مخالف سوى ما حكاه المحقق ره عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل
الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع او لا خلاف
بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى رض وابي المكارم بن
زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار جمهور المتأخرين الى الاول
وهو الاقرب لنا وجوه منها ان ذلك الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت
هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وتحقق
بانذار كل واحد من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد الى الطوائف
وعلقه باسم الجمع اعني القوم فمقتضى كلمتهما اريد المجموع دون البين تحقق هذا المعنى مع
التوزيع بحيث يختص لكل بعض من القوم بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان
بلوغ التواتر مشروطا لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم او ولينذروا بعض الذي
يحصل به التواتر كل واحد من القوم واما يؤدي هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم
بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل
من اين علم وجوب الحذر وليس في الآية ما يدل عليه لامتناع حمل كلمة لعل على معناه
الحقيقي باعتبار التمني له تعالى انه يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه
وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه

لانه لو حصل المقتضى لوجب والا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود
المقتضى وحيث يوجد يجب فالطلب لا ينفك عن الايجاب على ان ادعاء
كون مطلق الطلب اقرب الى المجاز لا الايجاب في موضع المنع فان قيل
وجوب الحذر عند الانذار لا يستلزم وجوده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان
الانذار هو التخويف وظاهر الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره
الجوهري قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك في المجمل والقاموس
والوقف بالتخويف ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم
وما يرجع من الاخبار اليهما ولا ينفك عن التخويف فان الواجب
يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المواخذة فاعله فاذا نهضت
الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول
بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا بعموم الخطاب
فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد
فيها موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين
الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وليس الوجه المعتبر
لحمل الخطاب عليه وانى لكم باثباته ومعناه اللغوي مطلق التفهم فيجب الحمل
عليه لاصالة الحقيقة حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني
قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب

التثبت

التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب
التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل
لانه يقتضي كونه اسوأ حالا من الفاسق وفساده بين وقد يقال ان دلالة
المفهوم ضعيفة مدفوع بان الاحتجاج مبني على القول بحجيته فيكون من جملة
الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين
عاصروا الائمة عليهم السلام واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية
اخبار الاحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول و
المردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك
الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى
خلافه ولا روي عن الائمة عليهم السلام حديث يضاده مع كثرة الروايات
عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد والمروية
عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا
على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى رضي الله واتباعه لشبهة حصلت لهم
وقد حكى المحقق ره عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا
المروية عن الائمة عليهم السلام مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر
ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا

[illegible]

على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة وفيهم خصصة منهم الدعوى في
ذلك وغيره مستحيثهم في زمان النبي صلى الله عليه وآله الى زمان الائمة عليهم السلام فلو لا ان
العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرؤا من العامل به وهو متفقون مع اهل
الخلاف احتجوا اتفاق هذه الطايفة الخ فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا
على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع
المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر
عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول
الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة
من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسد قطعا
اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع
طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون
اصالة البراءة لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق
انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان
الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول
عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل
بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم
هذا الوجه فيما اذا حصل للحاكم بشهادة العدل الواحد او دعوى الخصم

اقوى مما يحصل بشهادة العدلين لزم الحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف
الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين
فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار وغيرهما كالاسباب الشرعية
رضا به في الاكتساب او الشراء وما اشبه ذلك كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة
الى الاحكام المتعلقة بهما بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون
التكليف منوطا بالظن لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا
مظنون مع ان ذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم
بماله ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن
ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل
لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص
بالموجودين في زمان الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو
بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز
ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد
وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها
على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد في جملتها ومع قيام
هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد من ظاهر
الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما

ويمكن كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه والظهور تخصيص الاجماع والضرورة
الدالين على المشاركة في التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب بغير صورة
وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف
ذلك الظاهر ومثله يقال في اصل البراءة لظهور التغيير الجمهما بحو ما ذكر
اخبار في ظاهر الكتاب بحجة القول الا في عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم فانه نهى عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من
الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم
دليل الحرمة وهي تنافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا يفيد الا الظن و
ما ذكره المرتضى رضه في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون
بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة دفع للضرورة قال
لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون
الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست
بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض
على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه يستحيل من طريق العقول
ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد
مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره قال في المسألة التي افردها في
البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل

لكل

لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان
ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم
الذي يعلمه كل مخالط لهم ومتكلم في الذريعة بما يتعلق بعمل الصحابة والتابعين بان
الامامية تدفع ذلك وتقول ان العامل باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون الذين يخشيهم
التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه
لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من
تقية وخوف وما اشبه ذلك وهو ابلغ من الاحتجاج بالايات لان العام
يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان ايات الذم
ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لا ان الذم فيها
للكفار على ما كانوا يعتقدون واية النهي مختصة لذلك البعض ولغيره مما ينافي
عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ما حققناه
وخطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ... الوجه الرابع ان حجية
لما صرنا اليه اي اجماع او ضرورة تنقضي بشرتكنا ان في التكليف بتحصيل العلم
فيما لا ريب في انسداد باب العلم به على دوننهم وهذا واضح لمن تدبره واما ما
ذكره المرتضى في جوابه اولا ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا
غير حاصل لنا الان قطعا واعتمادنا في الحكم به لكن على نقله النقض لم يفهمه
او لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبرا واحدا وثانيا ان التكليف بالمحال

ليس بحجة عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل
بخبر الواحد الان مستحيل عادة والحال انه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة
عليهم السلام لا يجري بالنسبة الى زماننا لعدم الامكان مع العمل الوجداني في معلومية
مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل لتمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل
العلم بالرجوع الى الائمة المعصومين صلوات الله عليهم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل
من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه عليهم وقد اورد السيد على نفسه
في بعض كلامه سؤالا بهذا اللفظ فان قيل اذا انسد عليكم طريق العمل بالاخبار
فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة
من مذاهب ائمتنا عليهم السلام فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله
الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف
بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل
عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان
ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان
واشباهه فالتكليف فيه بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما
يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه السيد
حينئذ الاحكام الشرعية في الحجة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف
العمل بما يفيده على ثبات الدليل القطعي عليه ولا مانع منه الآن الكافي لمستقبل

ايثار
اختيار

الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن
في الصلاحية لاثبات حكم

البحث عن فيا سبح على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد احتج في جواب
المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على
صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي
موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص
من طريق الاحاد ونقل الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب
وبين ما حكاه حكاية عن العلامة في النهاية فانه عجيب ونقل عن الاعتماد
المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد
بعيد عن طريقتهم وقد رأيت لحكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول
بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من كلام الشيخ وامثاله من علماء
المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا
اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والانصاف
انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ
قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت
القرائن العاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم
اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وقد تفطن المحقق من كلام
الشيخ بما قلنا بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بخبر الواحد
اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال

المفتين

وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن
لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه
الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل
خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب
على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض
واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به انتهى وقد نقل
احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى آخر
ما ذكره هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ
هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه اما اهتمام القدماء بالبحث
عن احوال الرجال فكونهم يجوز ان يكون لطلب التكثير للقرائن وتسهيلا لسبيل
العلم بصدق الخبر لا لما في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اهتمامهم
بالرواية فانه يحتمل لان يكون رجاء للتواتر ووجوها عديدة غير الحجة روايتهم
لاخبار اصول الدين فان التعويل على الآحاد فيها غير معقول وقد طعن
[illegible] من نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة
ما ذكرناه وان قضي كضعف الوجه المذكور من الحجة لما مر ما البرهان على بقية الوجوه
لا سيما الاخير كفاية انشاء الله تعالى وللعمل بخبر الواحد شرائط
كلها تتعلق بالراوي الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي ان

كان

كان مميزا او الحكم في المجنون وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه من الكل واما
المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا
ويومي الى بعضهم منهم القبول قياسا على جواز الاقتداء به والا لكان المنع الضعيف
لمنع الحكم في المقيس عليه اولا سلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم
في القدوة ولكن نمنع اصل القياس ثانيا وحققه لزم عدم قبول رواية الفاسق
يقتضي عدم قبول رواية الصبي اولى لان الفاسق بحسب التكليف يخشى من الله تعالى
ربما منعه عن الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم
عليه الكذب ولا يستحق به الكذب العقاب فلا مانع له من الاقدام عليه هذا
اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة
حيث يجتمع غيره من الشرائط لوجود المقتضي وهو اخبار العدل الضابط
وعدم صلاحية ما يصلح مانعا الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه
لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وهو يتناول الكافر وغيره ولان قيل بالخصوصية
في الوقف المتصف بالاسلام لدل المفهوم الموافقة على عدم قبول الكافر كما هو ظاهر
الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى
ان جاءكم فاسق وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم
بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله
بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون

واجاب المحقق ره بانا نعلم الى الآن ان الطائفة عملت باخبار رجال
والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول
روايات فاسدي المذهب وحكى الذكرى ره في فوائده على الخلاصة عن فخر
المحققين انه قال سألت والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي
عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية ولا فسق اعظم من عدم الايمان
واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية هذا
والاعتماد عندي على المشهور اشتراط العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها
من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا
الشرط هو المشهور بين الاصحاب وظاهر جماعة منهم [illegible] العمل
بخبر المجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي
كون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه
وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه
الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها
باخبار خاصة ولم نجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب
مع ظهور الفسق مستبعد وفي هذا الكلام حجية القول باشتراط العدالة
عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة والفسق
في موضوع ما قدر [illegible] الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت

حاصلة فهو العدل والا فالفاسق والتوسط بالمجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او
عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا مدخل له في حقيقته ووجوب التثبت
في الآية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به ومقتضى ذلك ارادة
البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من
هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عمن جمع هذين الوصفين
لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الآية هذا
المعنى قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر
بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا [illegible] للوقوع في الندم بظهور عدم صدق
المخبر يحصل من قبول اخبار من اتصف بالفسق في الواقع حيث لا يتجه سوء [illegible] الكذب
ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يقتضي
بمقتضى الآية وجوب التثبت عند خبر من هذه الصفة في الواقع ونفس
الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي على ما حققناه نفي الواسطة
اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول
لانه مبني على التوسط بالجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما
قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل
الذي ادعاه ولو نهض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الآية لكنه مردود بما اشار
اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل اولا ومنع نفي العلم بحصوله فيحتاج مدعيه

الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول يرد الاحتجاج ثانيا بان غايتهم
انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن البين جواز ان يكون العمل
منوطا بانضمام القراين اليها لا لمجرد الاخبار وبتوفر المقام اشكال اشتراطه
بتقييد عن الوسائط وصدر الحجة بموضوعه وتقريره ان انتفاء الواسطة
الذي ذكر انما يتم فيمن بعد عهده عن اوان زمان التكليف كما هو الغالب والواقع
في رواية الاخبار التي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية
بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد الوصفين واما قريب العهد بالتكليف فيمكن
في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا تكون له ملكة
تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع ومع تحقق الواسطة فلا تقوم
الحجة باشتراط العدالة مطلقا ويدل على الوسائط المذكورة وان كانت
ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة
في الافعال الظاهرة ولا سبيل الى العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة
بدون الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع في الاية لوجوب التثبت عند
خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له ممن ترك الفسق لعدم
الحاجز عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم لظهور عدم صدقه
على حد قيامه في خبر الفاسق وبيانه ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى
كل محل توجد فيه الشرط الثاني الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط

له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بسببه او يسهو
فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم
ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب
ان يكون بحيث لا يقع منه ذلك الا نادرا بسبب الخطاء غالب فلو عرض له السهو
نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق ره لو كان زوال السهو
اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن المعصوم من السهو وهو باطل اجماعا من
العاملين بالخبر **اصل** ان توقف على ان الراوي ثقة اما يحصل باختبار الصحبة المتاكدة
والملازمة بحيث تظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون
ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهاره بين العلماء واهل الحديث
وشهادة القراين المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل
يكفي فيها الواحد او لابد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب
وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها
الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهو عندي هو الحق
لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر وان مقتضى
اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا
فتعين وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل
شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد

وانتصر لهم بعض افاضل المتأخرين فاحتج بعموم المفهوم في آية النبأ كما فالحق نظرا
الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند
خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل
على نفي الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط
في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى العلم بالشرط
فهو العلم بها مشروط بهذه الزيادة المخصوصة فظاهر في الاحكام الشرعية
عند من يعمل بخبر الواحد من ان تبين ان الشروط لها يتفق الموقف لحصولها
على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد وعن
الثاني توجيه بعض فضلاء المتأخرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام
الشرعية شرط زيد على شروطه او الذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك
في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط انما سلك طريقة اهل القياس وكانه
وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تأمل في منكري العمل بالقياس ويدل على
ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعض آخر منهم ان الاكتفاء بالواحد
في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثالث ان مبنى اشتراط العدالة
في الراوي على ان المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة في الواقع فتوقف
قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه انفا وانما
صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في

الآية

الآية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في
مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم
توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده
لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء
وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة
لا يقع ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه ايضا
نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي ولا محذور
فيه كيف والتخصيص لازم وان لم يقبل ما بيناه والحاقا للاخبار بالعدالة
في حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد فهو من اكبر الشواهد على ان
النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا
فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل وبخلاف في الاكتفاء بالواحد
واشتراط التعدد جار فيه والمختار في المقامين واحد اصل اختلف
الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول
فيهما وصار آخرون الى الخلاف فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل آخرون
فاوجبه في الجرح دون التعديل وراى قوم العكس واستندوا في هذه الاقوال
الى اعتبارات هينة ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها وكلام
الاصحاب قابل للنظر ومنها اذ المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل

علی ما وصل الینا والاکثر علی توجه العدالة بمجرد قول المزکی والجارح ان کان عالما عارفا
بالاسباب فیقبل الاطلاق فیهما والا وجب ذکر السبب فیهما وذهب
والدی ره الی الاکتفاء بالاطلاق فیهما حیث یعلم عدم المخالفة فیما به تتحقق
العدالة والجرح ومع انتفاء ذلک یکون القبول موقوفا علی ذکر السبب وهذا
هو الاقوی ووجهه ظاهر لا یحتاج الی البیان ومنه یعلم ضعف ما وجه به
العلامة **اصل** اذا تعارض الجرح والتعدیل قال اکثر الناس یقدم
الجرح لان فیه جمعا بینهما اذ غایة قول المعدل انه لم یعلم فسقا والجارح
یقول انا علمته فلو حکمنا بعدالته کان الجارح کاذبا واذا حکمنا بفسقه
کانا صادقین والجمع اولی ما امکن وفی هذه الحجة ماخوذ ومن ثم قال الشیخ العلامة
جمال الدین بن طاوس ره انه ان کان مع احدهما ترجیح حکم بالتدبر
الصحیح باعتباره فالعمل علی الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو
الوجه **فائدة** اذا قال العدل حدثنی عدل لم یکتف فی العمل بروایته علی تقدیر
الاکتفاء بتزکیة الواحد وکذا لو قال العدلان ذلک بناء علی اعتبار
وعدم اختیاره والدی ره وذهب المحقق الی الاکتفاء به بمجرده حیث
قال اذا قال اخبرنی بعض اصحابنا وعنی الامامیة یقبل وان لم یصفه
بالعدالة اذا لم یصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه
من اهل الامانة ولم یعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه

فائدة

لم یقبل

لم یقبل لامکان ان یعنی نسبته الی الرواة او اهل العلم فیکون البحث
فیه کالمجهول وفی الکلام وهو تعجیب منه بعد اشتراط العدالة فی الراوی لان
الاصحاب لا ینحصرون فی العدول سلمنا لکن التعدیل انما یقبل مع انتفاء
معارض الجرح له وانما یعلم الحال مع تعیین المعدل وتسمیته لینظر هل له جارح
اولا ومع الابهام لا یؤمن وجوده والتمسک فی نفیه بالاصل غیر متوجه بعد
العلم بوقوع الاختلاف فی شأن کثیر من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن
کل ما یحتمل ان یکون له معارض حتی یغلب علی ظنه انتفاؤه کالبحث عن النسخ علیه
فی العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان صرف جماعة
من الاصحاب کثیرا من الروایات بالصحة من هذا القبیل لانه فی الحقیقة
شهادة بتعدیل رواتها وهو بمجرده غیر کاف فی جواز العمل بالحدیث
بل لا بد من مراجعة السند والنظر فی حال الرواة لیؤمن من معارضة الجرح **اصل** لا بد
للراوی من مستند یصح له من اجله روایة الحدیث ویقبل منه نسبته الی
الروایة عن المعصوم بنفسه ظاهر معروف اما فی الروایة عن الراوی فله وجوه اعلاها
السماع من لفظه سواء کان بقراءته فی کتابه او باملائه من حفظ ودونه القراءة
علیه مع اقراره به وتصریحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلک اجازته روایة
کتاب ونحوه وحکی عن بعض الناس انکار جواز الروایة بالاجازة ونقل
الی الاکثرین خلافه وهذا البحث عدیم النفع فی کلام الاصحاب والتحقیق القول

فيه ان الجواز الرواية بالاجازة معينين وقع خلاف من بعض اهل الحديث وكل
منهما احدهما قبول الحديث المعمول به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل
على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بغيره في غاية السقوط لان الاخبار
بالاجازة في الواقع اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط
والتصحيف ونحوهما وما هذا شأنه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه
بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة يجوز مع القرينة فلا مانع
منه ومنزلة في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي
ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم في قبوله موضع وفاق
وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جماعة من الناس اجازوا في صورة
الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله
قراءة عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا كما ذكر الا المرتضى رضي الله عنه فانه
منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث
قال فاما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه فيزول الابهام وبعد
ان لفظ حدثني ليست على ظاهرها فيه فقد بان ان قوله حدثني يقتضي انه سمعه
من لفظه وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفى
ما اثبت وهذا من السيد رحمه الله في غاية الغرابة فانه نسب الى المجاز
اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تنافي الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى

حدثنا ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة
اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف كما في قراءة عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما
من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة رحمه الله هذا الكلام عن السيد في النهاية
ولم يظهر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظ قراءة عليه
انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيل ما ذكرناه وقد
تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفق من عداه على صحة اطلاق المقيد
على القراءة مع الاعتراف في كل نوع من انواعها مشترك في صورة الاجازة واما
فيها واحد المعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي بها حدثني
واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار
تفصيلا وقد عزي الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عن تحقيقه او
يظهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد رضي الله القول بعدم جواز
الرواية بالاجازة مطلقا لتفريعه على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة
فلا حكم لها لان ما للمحدث ان يرويه له ذلك اجازه له او لم يجزه وما ليس
ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد رحمه الله هذه وان افهم
ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان [illegible] التدبر في
سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ
حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في الجمع عن القراءة على

على الراوي لكن بعض من صنّف أصول الفقه أجاز أن يقول من قرأ الحديث على غيره
مع قراءته عليه فأقرّ به حدّثني وأخبرني وأورده مجرى السماع لفظاً ثم قال
والصحيح أنه إذا قرأه عليه وأقرّ له به يجوز أن يعمل به إذا كان ممن يذهب
إلى العمل بخبر الواحد ويعلم أنه حديثه وأنه سمعه لإقراره له بذلك ولا يجوز
أن يقول حدثني وأخبرنا لأن معنى حدثني وأخبرني أنه قد نطق به وأخبر عن ذلك
وهذا كذب محض لم يجوّزه ذكر بعد هذا أن المناولة وهي أن يشافه المحدّث
غيره في كتاب أو يشير إليه هذا سماعي من فلان يجري مجرى أن يقرأه عليه
ويعترف به أو يقرّ عليه بأنه حديثه قال فأما من يذهب إلى العمل بأخبار
الآحاد يعمل به ولا يجوز أن يقول حدثني ولا أخبرني ثم ذكر حكم الإجازة بتلك العبارة
وقال بعدها وأكثر ما يمكن أن يدّعى أن تعارف أصحاب الحديث أثّر في أن
الإجازة جارية مجرى أن يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند
من عمل بأخبار الآحاد فأما أن يروي فيقول أخبرني أو حدثني فذلك
كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على أن نفي حكم الإجازة إنما هو بالنسبة
إلى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقاً وقد علم بمثل ذلك في القراءة
على الراوي كما عرفت فيما عنه وفي هذا الوجه سواء ويتفاوت
عبارته في الثالثة وغيرها بالقبول فيهما حيث صرّح به بجواز العمل في صورة القراءة
وعبّر هنا بما يشعر بنوع شكّ نظر المصنف إلى أن دلالة الإجازة على المعنى المراد دون

نقل

دلالة القراءة والأمر كذلك وقد عرفت فظهر أن ما توهم ظاهر تلك العبارة
غير مراد فليعلم إذا عرفت هذا فاعلم أن أثر الإجازة بالنسبة إلى العمل
إنما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوماً بالتواتر ونحوه ككتب أخبارنا
الأربعة فإنها متواترة إجمالاً والعلم بصحة مضامينها تفصيلاً يستفاد
من قرائن الأحوال لا مدخل للإجازة فيه غالباً وإنما فائدتها حينئذٍ بقاء اتصال
سلسلة الإسناد بالنبي والأئمة عليهم السلام وذلك أمر مطلوب مرغوب إليه
للتيمّن كما لا يخفى على أن الوجه في الاستغناء عن الإجازة ربما أتى في غيرها من
باقي وجوه الرواية غير أن رعاية التصحيح والأمن من حدوث التصحيف
وشبهه من أنواع الخلل يزيد وجه الحاجة إلى السماع ونحوه وذلك ظاهر
وتفريع هذا الباب وجمع أنواعه مذكورة في كتب الفن نعلم حكمها مما ذكرنا
فلذلك أعرضنا عن ذكرها على عزمه أصل يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط
أن يكون الناقل عارفاً بمواقع الألفاظ وعدم قصور الترجمة عن الأصل
في إفادة المعنى ومساواتها في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف
في ذلك من الأصحاب نعم لبعض أهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد
به ويحتج على الجواز بوجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم
قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص قال
إن كنت تريد معانيه فلا بأس ومنها أن الصحابة [illegible] نقل القصة الواحدة

بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت اما بغير الوجه او بعبارة
واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ
مسئلة اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه
سواء ترك ذكر الوسائط راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل
او عن بعض اصحابنا فقيل بقبوله مطلقا عند الحنفية والمالكية والاقوى عندي عدم
القبول مطلقا وهو المختار والذي رده وقال العلامة في النهاية الوجه
المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي
عمير من الامامية وكلامه في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما بيناه
وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء
الامامية وقال المحقق ره اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ان
كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت
بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة
عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما
اجاز الآخر فهذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث
اقتصر على نقله عن الشيخ مع عدم اشعار بالقبول او الرد لنا ان شرط
القبول هو معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع
اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لما علم

بالعيان

بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن
العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له
جارح لا يعلمه كما ذكره الفقهاء وبدون تعيينه لا ينتفي هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول
ومن هنا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول كمراسيل
ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم
بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة
فهو تعديل شهادة على مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستنده الاستقراء
لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا
في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ره ذكر وان احتج محتجا
في النهاية بان هذه القضية عدالة الاصل المجهول لان عينه غير معلومة فصفته
اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل
قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف في او جرحه وعدله لم يصر عدلا لجواز
ان يخفى عنه حاله فلا يعرف بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل
وهذا الكلام كما ترى يدل على المنع فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول
العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله
في نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ ره
فيرد عليه اولا ما ورد على العلامة وعلى آخره ان عمل الطائفة يتوقف التمسك

به عند تابع يوعن حد الاجماع ولا تعويل على القائل بالقبول مطلقا لوجوه منها
ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عن غير
عدل لم يبين حاله لكان مدلسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها ان
اسناد الحديث الى الرسول صلعم يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي
العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها
لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره
تتمة ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف
بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اقسام تختص كل قسم منها في الاصطلاح
باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله
في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع
السند الى الشرائط فما انتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك
ارسال عن غيره من وجوه الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق
عم مثلا وقد يطلق على جميع الاسناد جامعا للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم
محذوفة للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك
بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور
من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي
الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالة في جميع المراتب او بعضها مع

كون

كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث
الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس اماميا لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب
ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا وقد يستعمل
اللفظ الاول في المعنيين المذكورين ودونك القسمين الرابع الضعيف
وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بفسق او تغيير
في المذهب او مجهول ويسمى ما ... الامام ... اصول الحديث لا ان
له اقساما اخر باعتبارات اخر وكلها ترجع الى هذه الاربعة وليس هنا موضع
تفصيلها وانما تعرضنا لبيان هذه الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن
الفقهاء **المطلب التاسع في النسخ وفيه بحثان** لا ريب في جواز النسخ ووقوعه
وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراط
حضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع
من العامة وحكى المحقق ره عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل
وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى
تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا و
والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة
ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا
وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله

تعالى لجواز انه ثبت آه وثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعالى
امر ابرهيم عليه السلام بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي انه تعالى
امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل
وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما
من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان بما في المشيئة
ولا نسلم انه ثبت بمثل هذا وعن الثاني ان ابرهيم عليه السلام لم يؤمر بالذبح الذي هو فري
الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا وقد سبق
بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بتصحيح الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء
بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يجب تعلقهما
بما يكون حسنا كما ذكرت والاقتصار على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر
مرادا فلا يكون مامورا به وينتفي النسخ حينئذ اصل يجوز نسخ كل من الكتاب
والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه وفي نسخ الكتاب بالسنة
المتواترة وهي به ولا خلاف فيه في الاصح بين المخالف وجمهور اهل الخلاف ووقوعه
فيه وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا نسخ الكتاب
والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان
ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة منهم الى جوازه وربما
نقل بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محل النزاع هو الوقوع واما الجواز فموضع

وفاق

وفاق واري البحث في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه
اولى واما الاجماع ففي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف
في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي اولا قال المرتضى
رضي الله عنه اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون
ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي
فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر عندنا كاف لان للقائل ان يعترضه
فيقول اما الاجماع عندنا فدلالة مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي
وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا
في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع
المؤمنين وهذا امر عام قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي صلى الله عليه وآله خبر على
مذاهبهم بان امته لا تجتمع على خطاء وهذا ثابت في سائر الاحوال واذا كان
الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول
الادلة وانما يتناول الاحكام التي تثبت بها فاي مانع من ان يثبت حكم
باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية
تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجمعة على ان
ما يثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره وحكى المحقق عن الشيخ
بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون

الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم في بعض
النسخ ان نقل الاجماع لا يكون الا باتفاق وانما يكون عن مستند قطعي
فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره وفي هذه
الوجوه اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان
الاجماع انضمام اقوال الى قول المعصوم لكنه يتحقق فيه بعد حصول مثل هذا
في زمن النبي صلى الله عليه وآله نسخ ذلك الحكم به لا انه شرعية مستحدثة وكذلك يجوز نسخ
الحكم المعلوم من السنة او التواتر باقوال من في جملتهم قول النبي صلى الله عليه وآله وهذا
الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى **فصل** معنى النسخ
شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل آخر شرعي
متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة
على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها
وهو قول جمهور العلماء ويحكى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة
على صلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد
واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الاصحاب في ان زيادتها هل هي نسخ
اولا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت
نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره وقال المرتضى ره ان كانت
الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا ذلك دون

ثمت الزيادة لكان على ما كان من الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها
فهذه الزيادة يقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على سبيل الاتصال
قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد
الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكان ما فعلهما وجب
عليه استينافهما الا ان مع هذه الزيادة ينافيهما يجب من التشهد والسلام
ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكل ما ذكر انه يقتضي تغيير الاحكام الشرعية بهذه
الزيادة وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة واختار
هو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد
بالدليل الشرعي فتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون
الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر رفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل
ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نم
ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل
بتقدير ان يكون النسخ ذلك وجوب تعقيب التشهد للثانية بحيث يلزم الركعتين
الا من تاخيره نسخا للتعجيل اذ لم يحكم الصح التشهد بناء على ذلك واما
الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين على نية ما في الجانب لزوجوبهما كان
منفردا وفضلهما والنسخ انما الانسخ نصيف غيره اليه كلا انسخ وجوب
ونقيضه واحده اذ وجب بعده اخرى واما كونهما لو انفرد تالما اجزاتا بعد

ان كانتا مجزئتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فيكون
نسخاً ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ الاجزاء وهو غير
الوجوبها اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات
الحكم بخبر الواحد بناء على انه كان نسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه
ناسخاً لا يجوز اثباته به وهذا عند التحقيق اثر هين كغيره من آثار اكثر مباحث
هذا الباب المطلب الثامن في القياس والاستصحاب اصل القياس هو حكم
على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم
الثابت يسمى اصلاً وموضع الآخر يسمى فرعاً والمشترك جامعاً وعلة وهي
اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا
من شذ وحكي اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت
عليهم السلام وبالجملة فمنعه يعد من ضروريات المذهب واما المنصوصة ففي العمل
بها خلاف بينهم فظاهر المرتضى ره المنع منها ايضا وقال المحقق ره اذا نص
الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا
تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة
الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة
واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف
عنها فاذا نص على العلة عرف انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وجب المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر لكونها
مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث
يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبراً في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس
واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فانا لو جوزنا ذلك يستلزم
تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل
خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون
القيد معتبراً في الحجة لكن الوصف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان
قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة
تكون سماً سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يمشي فيما اذا قال
الشارع حرمت الخمر لكونه مسكراً اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار
انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها ما يقتضي المتحركية
فهذا المعنى يمتنع وجوده بدون المتحركية وان عنيتم بها امراً آخر يتاتى فيه
ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل قولكم الوصف
يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة
من تناول المضر فلم قلتم ان في العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صرح بان العلة
هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يلزم الاسكار بحجة
اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي

الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم وكذا محاله لم يكن العلم بالحكم في بعض تلك
المحال متأخرا عن العلم به في بعض فلم يكن جعل البعض فرعا والآخر أصلا أولى
من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب
أن النزاع هنا لفظي لأن المانع إنما منع من التعدية لأن قوله حرمت
الخمر لكونه مسكرا محتمل لأن يكون في تقدير التعليل بالإسكار المخصوص بالخمر
فلا يعم وأن يكون في تقدير التعليل بمطلق الإسكار فيعم والمثبت سلم أن
التعليل بالإسكار المخصوص بالخمر غير عام وأن التعليل بمطلقه يعم فظهر أنهم
متفقون على ذلك فلا نزاع وقيل فإن قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا
هل هو بمنزلة علة التحريم الإسكار أم لا فيجب أن يجعل البحث في هذا لا في أن
النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فإن ذلك متفق
عليه وأقول كأن العلامة رحمه الله لم يقف على ما احتج به المرتضى في هذا الباب فلذلك
حسب النزاع في مذهب القوم لفظيا وأنهم متفقون في المعنى وكلام المرتضى صريح
بخلاف ما ظنه فإنه احتج على ما ذكره بأن علل الشرع إنما تنبئ عن الدواعي أو عن
الفعل أو عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في أحدهما [illegible]
أحدهما داعية إلى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة
وقد يدعو الشيء إلى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر
دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز أن يعطي لوجه دون وجه ولأن

فقير

فقير دون فقير ودرهم دون درهم وفي حال دون أخرى وإن كان فيما لم
نفعله الوجه الذي لأجله فعلنا بعينه ثم قال وإذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص
على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم
في قصره على موضعه وليس لأحد أن يقول إذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان
عبثا وذلك أنه يفيد ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما لأجله كان الفعل المعين
مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة
رحمه الله الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا يتجه القول بعدم التعدي
إذا عرفت هذا فاعلم أن الأظهر عندي ما قاله المحقق ووجهه يظهر من تضاعيف
الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره وأما حجة المرتضى فجوابها أن
المتبادر من العلة حيث لا يشهد الحال بملاحظة الخصوصية معها تعليق الحكم بها
لا بيان الداعي أو وجه المصلحة أصل ذهب العلامة في التهذيب وغيره من
العامة إلى أن تعدية الحكم في تحريم التأفيف إلى أنواع الأذى الزائد عنه
من باب القياس ويسمونه بالقياس الجلي وأنكر ذلك المحقق وجمع من الناس
واختلفوا في وجه التعدية فقيل إنه دلالة مفهومه وفحواه عليه ويسمونه
بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا للحكم
المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون حكم غير المذكور مخالفا للمذكور في
الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للأول فحوى

[illegible] من كون النزاع لفظيا [illegible]

[illegible] العلامة [illegible]

الخطاب النفسي ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع
من النوع الاذى وهو صريح كلام المحقق رحمه الله ايضا حيث قال لكون مثله قياسا
انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في
منع التأفيف وعن كونه آكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك
واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا
بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به من
لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له ورد بانه لا نافي
للقياس الجلي عن ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يقال انه قال بهذا
المفهوم دون القياس ويجاب ذلك بحجة على الذين ينفون حجية القياس
القطع بافادة الصيغة ومثل المعنى المذكور من غير توقف على استحضار
القياس واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي
لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد
واذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع لفظي
لا طائل تحته **بحث** اختلف الناس في الاستصحاب الحال ومحله ان يثبت
حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم
ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني
الى دليل الاكثر وجماعة من العامة على الثاني وحكي عن المفيد رحمه الله المصير الى الاول

وهو مختار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم رأى الماء
في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على
فعلها بعده استصحابا للحال الاول ام يستأنفها بالوضوء فمن قال بالاول
بالاستصحاب قال بالاول ومن انكره قال بالثاني احتج المرتضى بان المستصحب
للحال جمع بين حالين في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير
واجد للماء في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف يسوى بين الحالين من غير
دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فلو وجب ان نثبته
فان كان الدليل تناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هذا الاستصحاب
وان كان تناول الدليل انما هو للحالة الاولى فقط والثانية عارية من
دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحال مع خلو
من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا
بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة
الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يلزم استمرار
الاحكام في موضع وقد ورث الحوادث بالمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك
وما يجري مجراه من الحوادث فيجب الاستصحاب الى ان يمنع مانع واجاب
بانه لابد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية
اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط

مراعى ام لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما يثبت بشرط
فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود وانتقضت الامة على ثبوته في الاولى
واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في المعقول انه لو شاهد
زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار الا بدليل
متجدد وصار كونه في الدار في الحال وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو
فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجريها لا يمنع
من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة ولمن ادعى ان رؤية الماء
لم يغير الحكم الدليل ثم قال ومثل ذلك تخييب من قال فيجب لما لا ينقطع بخبر
من اخبر بانه عن مكة وما جرى مجريها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه
لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او يقوم مقامها ولو كان البلد
الذي خبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله بغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك
خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاقوى وجهين الاول ان
المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا فيجب الحكم بثبوته في الثاني
اما ان المقتضي للحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض
لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن
احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله
فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت

ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان
الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن
من احد طرفيه الى الآخر الا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون
بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث
ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود
في موضع الخلاف وذلك كمسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل
على يقينه وكذلك العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم
خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب
غيبة منقطعة حكم ببقاء النكاح ولم تقسم امواله وعزل نصيبه من المواريث
وما ذلك الا لاستصحاب حال ثبوته وهذه العلة موجودة في موضع الاستصحاب
فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة
الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر
ذلك فاعلم ان المحقق رحمه الله ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد
وقال انه المختار واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها
وقال بعد ذلك والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم
فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه
يوجب حل الوطء مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق

كقاذفت فلبنة او بربة فان المستند ايضا ان الطلاق لا يقع بها لو قال ان
الوطء ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكن المستند لا يصح
لان المقتضي للتحليل هو العقد اقتضاء مطلقا ولم يعلم ان الالفاظ المذكورة
رافعة لذلك الاقتضاء فيكون ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي هو العقد ولم يثبت
انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد يقتضي حل الوطء لا مقيدا بوقت
فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت
الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل
وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه
عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد
اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة التيمم وتفصيح عنه حجة المرتضى فكان ذلك
استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد
اختار المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب **المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد**
الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال
ذلك في الحقة واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم
شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون
بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط
فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا فذهب العلامة في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس

و والدي في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة
الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق
في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما جاز له ذلك
الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه
بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب
الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه
فحينئذ يحصل التجوز المذكور بحكم الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام
ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط
المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط
بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن
المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة
ولكن الشان في العلم بالعلية لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته
على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة
انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة
فكيف يستويان سلمنا ولكن التعويل انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة
عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني
على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه

بتجزی فی المسئلة التی یتعلق بالنظر فی الموارد ورجوعه فی ذلک الی فتوی المجتهد
المطلق وان کان ممکنا لکنه خلاف المراد اذ الوصول الی قوة ابتداء بالمجتهد وهذا
الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان کان بالوصول الحاق بالاجتهاد ومع ذلک
فالحکم فی نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة حین اخذ الحکم بالاستنباط
والرجوع فیه الی التقلید ان شئت قلت ترکب التقلید والاجتهاد غیر
معروف اصل وللاجتهاد المطلق شرائط یتوقف علیها وهی بالاجمال
ان یعرف جمیع ما یتوقف علیه اقامة الادلة علی المسائل الشرعیة الفرعیة
وبالتفصیل ان یعلم اللغة ومعانی الالفاظ العرفیة ما یتوقف علیه استنباط
الاحکام من الکتاب والسنة ولو بالرجوع الی الکتب المعتمدة ویدخل فی ذلک معرفة
النحو والتصریف ومن الکتاب قدر ما یتعلق بالاحکام بان یکون عالما بمواقعها
ویتمکن عنده الی حین الرجوع الیها ولو فی کتب الاستدلال ومن السنة الاحادیث
المتعلقة بالاحکام بان یکون عنده من الاصول المصححة ما یجمعها ویعرف موقع
کل باب بحیث یتمکن من الرجوع الیها وان یعلم احوال الرواة فی الجرح والتعدیل
ولو بالمراجعة وان یکون عالما بالمطالب الاصولیة من احکام الاوامر والنواهی
والعموم والخصوص الی غیر ذلک من مقاصده التی یتوقف الاستنباط علیها
وهو اهم العلوم للمجتهد کما نبه علیه بعض المحققین ولابد ان یکون ذلک بطریق
الاستدلال لا علما کاصلا منها لما فیه من الاختلاف لا کما یتوهمه القاصرون وان یعرف

شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا ان یقال فیه قوة کفیه بغیره
عن ذلک وان یکون له ملکة مستقیمة وقوة ادراک یقتدر بها علی اقتناص الفروع من
الاصول ورد الجزئیات الی قواعدها والترجیح فی موضع التعارض ذاد او قت
هذا وقد علم ان جمعا من الاصحاب وغیرهم عدوا من الشرائط معرفة ما یتوقف
علیه العلم بالشرایع من حدوث العالم وافتقاره الی صانع موصوف بما یجب منزه
عما یمتنع وبعث الانبیاء مصدقا بایدیهم المعجزات کل ذلک بالدلیل الاجمالی
وان لم یقدر علی التحقیق والتفصیل علی ما هو دأب المتبحرین فی علم الکلام وتأمل
فی ذلک بعض المحققین بان هذه من لوازم الاجتهاد ولو جعل من مقدماته وشرائطه
وهو حسن مع ان ذلک لا یختص بالمجتهد اذ هو شرط الایمان وهی اما موقوف فروع الفقه
فلا یتوقف علیها اصل الاجتهاد ولکنها قد صارت فی هذه الازمان طریقا لتحصیل
الدربة فیه وتبین علی الموصل الیه وما یبتنی علیه الحکم اولا بعض اهل العصر
من توقف الاجتهاد المطلق علی امور وراء ما ذکرناه فمن الخیالات الشبیهة البدیهة
بفسادها والدعاوی النقیضی المضرورة من الذین یلحد بها اصل اتفق
الجمهور من المسلمین علی ان المصیب من المجتهدین المختلفین فی العقلیات التی
وقع التکلیف بها واحد وان الاخر مخطئ آثم لان الله تعالی کلف فیها بالعلم
ونصب علیه دلیلا فالمخطئ لتقصیره فیبقی فی العهدة وقد تعرف ذلک اشد وجه
اهل الخلاف وهو بمکان من الضعف واما الاحکام الشرعیة فان للمجتهد فیها دلیل
کان ما

قاطع فالمصيب فيها واحد والمخطئ غير معذور وإن كانت مما يفتقر إلى
النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيه ولا إثم عليه قطعاً
بغير خلاف بين أصحابنا نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب
بمعنى أنه لا حكم معيناً لله فيها بل حكم الله فيها تابع لنظر المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد
فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل إن المصيب فيها واحد لأن لله تعالى
فيها حكماً معيناً فمن أصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول أقرب
إلى الصواب وقد حكى العلامة في النهاية رأي الإمامية وهو مؤذن بعدم الخلاف
بينهم فيه وكيف كان فلا أرى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل
فلا جرم كان ترك الاشتغال به والاقتصار على ما فيها من الإشكال أوفق بمقتضى
الحال **أصل** والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كأخذ العامي والمجتهد بقول
مثله وعلى هذا فلا يكون الرجوع إلى الرسول ص ليس تقليداً له وكذا رجوع العامي إلى المفتي
المقتضي لقيام الحجة في الأول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر إلى أصل
الاستعمال والأقرب في تسمية أخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليداً في
العرف وهو ظاهر إذا تقرر هذا فأكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة
الاجتهاد سواء كان عامياً أو عالماً ببعض العلوم وعزى في الذكرى إلى بعض
قدماء الأصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وأنهم
اكتفوا فيه بمعرفة الإجماع ... في مسألة العمل عند الحاجة إلى الوقائع أو

او النصوص

أو النصوص الظاهرة أو أن الأصل في المنافع الإباحة وفي المضار الحرمة مع
فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا القول
ظاهر وقد حكى غير واحد من الأصحاب اتفاق العلماء على الإذن للعوام
في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بأنه لو وجب على العامي
النظر في أدلة المسائل الفقهية لكان ذلك إما قبل وقوع الحادثة أو عندها
والقسمان باطلان أما قبلها فبالإجماع ولأنه يؤدي إلى استيعاب وقته
بالنظر في ذلك فيؤدي إلى الضرر بأمر المعاش المضطر إليه وأما عند نزول
الواقعة فلأن ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول
الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه **أصل**
والحق منع التقليد في أصول العقائد وهو قول جمهور علماء الإسلام إلا شذاذ
من أهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات إليه إذا عرفت
هذا فاعلم أن المحقق بعد مصيره إلى المنع في هذا الأصل وذكر الاحتجاج عليه
قال وإذا ثبت أنه غير جائز فهل هذا الخطأ موضوع عنه قال الشيخ
أبو جعفر رضي الله عنه نعم وخالفه الأكثرون احتج رحمه الله باتفاق فقهاء الأعصار
على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالأدلة
القاطعة لا يقال قبول الشهادة إنما كان لأنهم يعرفون أوائل الأدلة
وهو سهل المأخذ لأنا نقول إن كان ذلك حاصلاً لكل مكلف لم يبق

من يوصف بالمواخذة فيحصل الوثوق وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل
مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الاوصاف
للشاهد منهم لكن ذلك محال فان النبي صلعم كان يحكم باسلام الاعرابي من غير
ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يزيد بها بل يامر بتعليم الامور الشرعية اللازمة
له كالصلوة ونحوها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ
على ما حكاه عنه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها
ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي
بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل بايسر نظر فلذلك لم يتوقفوا في قبول الشهادة
على استعلام الموافقة ولم يكن النبي صلى الله عليه واله يعرض الدليل على الاعرابي لعلمه
انهم كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير
واثر الاقدام تدل على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج
لا تدل على اللطيف الخبير اصل ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع
الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط
فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة
او شهادة العدلين العارفين لانهما حجة شرعية الا ان الاجتماع من الشرائط
قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب ان ههنا
نوع اختلاف فان العلامة قال في التهذيب لا يكفي ظن المستفتي علمه وصحة

الاجتهاد

الاجتهاد والمفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه تقليد
من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته
له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال
المحقق ره ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا
مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا
في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة في ممارسته
وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه في الاستدلال
ثم فرق بين الكلامين ظاهر كما نرى وكلام المحقق ره هو الاقوى ووجهه واضح
لا يحتاج الى البيان واحتج العلامة ره بالاية على ما صار اليه مردود
اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه في النهاية واما ثانيا فلانه تقتضي العموم علیه جم
لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء
للاتفاق على وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من العلم
بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى
رضي الله عنه الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من
يجب تقليده المستفتي لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في
البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال ولا
يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم الغيب
الى اخر الكلام

من علومه لانا نعلم ان اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد اذا ان اعلمهم شيئا من
التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الآداب اذا عرفت هذا
فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظاهر وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى
واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي
في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه
تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول
الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا والاعتماد
على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق ره
يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده
من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر وهو حسن
مسـ ذهب العلامة في التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم
على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق فعد في شرائط تسويغ الفتوى
ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى بجميع
اصوله التي بنى عليها وقال المحقق في موضع آخر واذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة
ثم وقعت بعينها في وقت آخر فان كان ذاكرا لدليلها جازت له الفتوى
وان نسيه افتقر الى استئناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام
وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى [illegible].

الى العلامة ممنوع لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل
فوجوب الاستئناف عليه بعد ذلك لا يحتاج الى دليل اصل وليس الظاهر
انه وقف خلافا في عدم اشتراط المشافهة للمفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه
ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا
روى عن المفتي ولزوم العسر باشتراط السماع منه واما جواز العمل بالرواية عن الميت
فظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة
للمنع في كلام الاصحاب [illegible] روايته عند المستفتي لا يذكر [illegible]
الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج
الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا
في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء
والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد للحي على ان القول بالجواز
قليل الجدوى على اصولنا لان المسألة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع
الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه
فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها
بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع
من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه
صريحا بعض الاصحاب اصل في التعادل والتراجيح تعادل الامارتين

خاتمة

اى الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضى تخييره فى العمل باحدهما لا التوقف
فى ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما
والرجوع الى البراءة الاصلية واما تحصيل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل
وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض مع عدم امكان الجمع ولما كان
تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا فى الاخبار لا جرم كانت وجوه الترجيح
كلها راجعة اليها وهى كثيرة ومنها الترجيح بالسند ويحصل بامور
الاول كثرة الرواة كان تكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر
فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل
ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى حتى ينتهى الى التواتر
المفيد لليقين الثانى رجحان راوى احدهما على راوى الاخر فى وصف
يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط
قال المحقق ره رجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان
الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضل بن يسار
ونظائرهم على من ليس له حالهم وقال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم
والاعلم ابعد من احتمال الخطاء وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى
الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالى لان احتمال الغلط
وغيره من وجوه الخلل اقل قال العلامة فى النهاية علو الاسناد وان كان

الخلاف

راجح من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط
اقل الا انه مرجوح باعتبار عدده وايضا فان احتمال الخطاء والغلط فى
العدد الكثير انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة فى الخبرين او تساوت
فى الصفات اما اذا تعددت او كانت صفات الاقل اكثر فلا وهذا
الكلام ليس بشىء لان تاثير السند فى مثله غير معقول واشتراط الاتحاد او
المساواة فى الصفات مستدرك لان المفروض فى باب الترجيح اشتمال
احد الدليلين على جهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداه اذ لو وجد
مع الاخر ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة
فهذا فى غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروى بلفظ
المعصوم على المروى بمعناه وحكى المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا روى احد
الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوى المعنى معروفا بالضبط
والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغى ان يؤخذ المروى باللفظ
ثم قال المحقق ره وهذا احق لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف رضى من الشيخ
بالتفصيل الذى حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط و
المعرفة وتعليل ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضى التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط
والمعرفة فى راوى المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من
وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن

عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا
للعلامة في التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها
ان يتاكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد
مثله في الآخر فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار التقصير
للمسافر بعد دخول الوقت من قوله فقصر وان لم تفعل فقد والله خالفت
رسول الله صلى الله عليه وآله وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا
وفي الآخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن
مصحح التجوز على العلاقة في احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه في الآخر فيجب
ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه
غير محتاجة الى توسط امر آخر ودلالة الآخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاجة وقد ذكر الناس
ههنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في
كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على
المخصص والمقيد وكترجيح ما نبه فيه على العلة على ما اقتصر فيه على الحكم و
ترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين ثلثة معان
ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني
الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث
ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي امارات الاول اعتضاد احدهما بدليل

آخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على
الآخر قال المحقق ره اذا عمل اكثر الطائفة على احدى الروايتين كانت اولى
اذا جوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب
الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الآخر له فيرجح المخالف عند العلامة
والاكثر وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ ره حجة
الاول وجهان احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد
منه ما لا يعلم الا منه والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار
الاول اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم
العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لازالته حكم الناقل بعد ازالته الناقل
حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى
من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة
التاكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل
يستلزم الحكم بتقديم المقرر وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه
لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم
مرجوحيته بخلاف ما اذا جعل المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون
كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده
بعده فيؤسس ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا تنهض باثبات

المدعي قال المحقق ره بعد نقل القولين وحكاية الحجتين ونعم ما قال الحق
انه اما ان يكون الخبران عن الرسول صلى الله عليه وآله او عن الائمة فان
كانا عن النبي صلى الله عليه وآله وعلم التاريخ كان المتأخر اولى سواء كان مطابقا
للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون
احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة عليهم السلم وجب القول
بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هنا والنسخ لا يكون
بعد النبي صلى الله عليه وآله الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والآخر
موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره عن الشيخ
انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة
ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق
عليه السلم وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد وما يخفى عليك ما فيه
مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيوخ كالمفيد وغيره فان احتج بان الا
الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى
ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها
الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام
وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا
انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلق

غير ملزم سد باب العمل الا بما هو ضعيف الا او لا فلان ردّ الا
بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات
مثله بالخبر المعتبر من الآحاد نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته
فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الآيات مما يحتمل التأويل وان كان محتملا الا ان
احتمال التقية فيما هو معلوم من احوال الائمة عليهم السلم اقرب واظهر وذلك
كاف في الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق

تمت بعون الله وحسن توفيقه على يد
اضعف عباد الله رفيع ابن
محمد رفيع المازندراني اللهم اغفر له
ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات
بحرمة شفيع يوم الحساب
١١٣٩
م

هرانکه ... [illegible] کرده است که ... [illegible] مباح بلکه ترک حرام واجب است و مباح فی نفسه ترک است ... [illegible]
فرض ترک مباح واجب است رازی در محصول و علامه در تهذیب منع کرده اند ... [illegible]
زیراکه ممکن است ترک حرام بفعل واجب یا مکروه ... [illegible] ولازم نیست که ترک حرام بفعل مباح ... [illegible]
بوجوب ... [illegible] واجب است ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
در ... [illegible] حرام ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]

... [illegible]

کنیة الائمة علیهم السلام کنیة علی ع ابو الحسن و ابو الحسین وکنیة
الحسن ع ابو محمد وکنیة الحسین ع ابو ابراهیم ویقال ابو الحسن
وکنیة محمد الباقر ع ابو جعفر الاول وکنیة جعفر الصادق ع
ابو عبد الله وکنیة موسی الکاظم ع ابو الحسن الاول
وکنیة علی الرضا ع ابو الحسن الثانی وکنیة محمد الجواد ع
ابو جعفر الثانی وکنیة علی الهادی ع ابو الحسن الثالث
وکنیة الحسن العسکری ع ابو محمد الثانی وکنیة محمد القائم
وعلیهم السلام ابو القاسم

ابو عبد الله وکنیة علی ابن الحسین ع

این کتاب ... [illegible]
... [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]